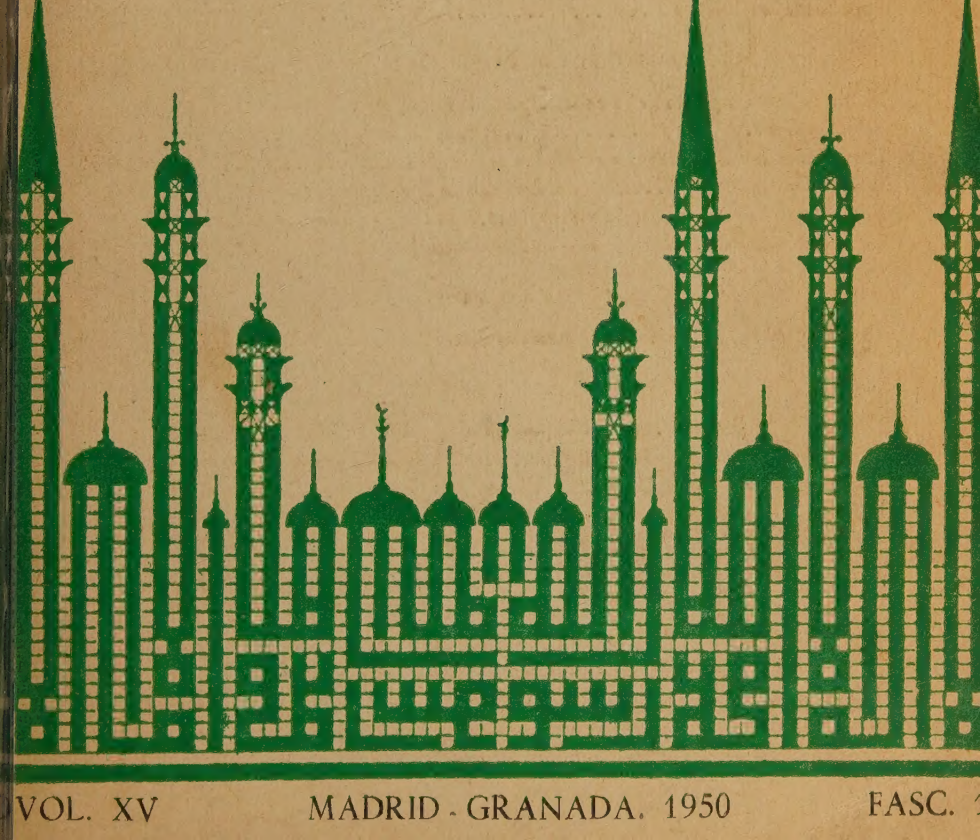
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA



VOL. XV MADRID - GRANADA. 1950 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XV — 1950 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

† Miguel Asín Palacios: *Šāḏilíes y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šāḏilī del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios* (Continuación)..... 1

Francesco Gabrieli: *Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna*..... 27

Francisco X. Rodríguez Molero, S. I.: *Originalidad y estilo de la Anatomía de Averroes*..... 47

Robert Ricard: *Pedro de la Concepción, martyr à Alger (1667)*..... 65

S. M. Stern: *Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz*..... 79

E. Lévi-Provençal, E. Gª Gómez y J. Oliver Asín: *Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa (1086)*..... 111

Emilio García Gómez: *Nuevas observaciones sobre las «jarŷas» romances en muwaššaḥas hebreas*..... 157

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXVI

L. T. B.: *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos*..... 179

L. T. B.: *Miniaturas medievales españolas de influjo islámico*..... 191

Leopoldo Torres Balbás: *El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz*. 202

L. T. B.: *De nuevo sobre la palabra «ogiva»*..... 214

Felipe Mateu Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes (II)*..... 218

VARIEDADES

Darío Cabanelas, O. F. M.: *Un franciscano heterodoxo en la Granada naṣrī*. 233

LIBROS Y REVISTAS

Rosenthal, Fr., *The technique and approach of muslim Scholarship* (Esteban Lator, S. I.) — Vajda, Georges, *Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginaires» de Baṭalyawsī* (J. Vernet). — Gavira, J., *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell (el «Kaid Ismail»)* (Emilio García Gómez). — Elisséeff, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification* (E. L., S. I.). — Farès, Bishr, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation vec l'iconographie chrétienne d'Orient* (L. T. B.)..... 251

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV

1950

PRINTED IN SPAIN

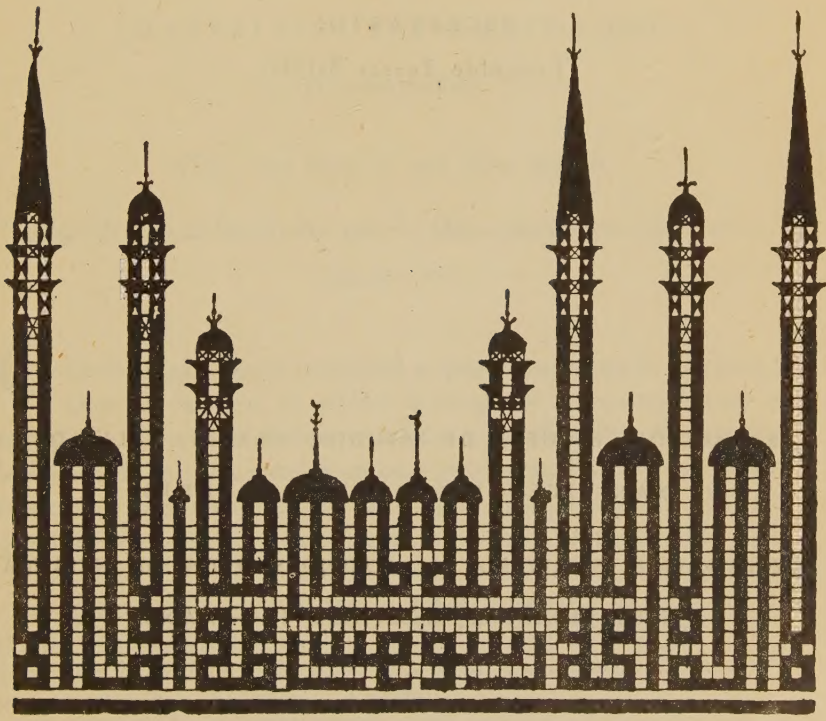
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XV



MADRID-GRANADA. 1950

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS [1]

PARTE QUINTA

[LA DOCTRINA ŠĀḌILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACIÓN CON LA DE LOS ALUMBRADOS, QUIETISTAS Y DEJADOS] [2]

[MATERIALES PREPARATORIOS] [3]

(Continuación.)

[2.] NO PEDIR A DIOS COSA ALGUNA

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: No pedir a Dios cosa alguna. Quietismo.

(*Mafājir*, 60.)

Cuando tengas alguna necesidad y quieras satisfacerla, atribuye a Dios el imperio, el poder, la ciencia y la voluntad; pon tu indigencia y tu necesidad junto a Dios y guárdate bien de extender la mirada de tu vista interior en cosa que no sea Él, pues esa cosa te ocultaría a Dios como con un velo. Antes bien, entrégale a Él tu negocio y no te alegres ni entristezcas, ni temas ni esperes, ni te envi-

[1] [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273, y XIV [1949], 1-28 y 253-272. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

[2] [Cf. Al-Andalus, XIV [1949], p. 253, nota 2.]

[3] [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947], p. 1, nota 2.]

lezcas [pidiendo], pues el que tiene fe en Dios no se envilece [pidiendo], sino dí tan sólo: «En el nombre de Dios», con el cual nombre no hay cosa que dañe en la tierra ni en el cielo.

Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī del Cairo.

(*Ṭabaqāt Šaᶜranī*, II, 63).

«Toma lo que te he dado y sé de los agradecidos.» Este versículo del Alcorán demuestra que no debe el devoto buscar o pedir más de lo que Dios le ha dado, si no va acompañada la petición de un acto de dejamiento a su providencia [1].

Ibn ᶜAbbād de Ronda: No pedir nada.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 19.)

«No le pidas a Dios que te saque de un estado para emplearte en otro, pues si Dios lo quiere, ya te empleará sin sacarte de él.»

Cuando el hombre se halla en un estado, religioso o profano, que no se armoniza con sus propósitos, no debe desear salir de él por su propia iniciativa ni contrariar los decretos que Dios tiene dictados para aquel momento de su vida espiritual... pidiendo a su Señor que lo saque de su estado y lo emplee en otro, porque eso equivaldría a preferir algo contra Dios como mejor, siendo así que nada hay mejor que lo que Dios decreta. Debe pues el devoto preferir respetuoso la voluntad de Dios a la elección de su propia voluntad. El alma entonces adquiere la certeza de que así se encuentra en un estado con el cual cumple la voluntad de Dios y se concilia su amor, de modo que el devoto se emplea ya en algo que es amable a sus propios ojos,

[1] Cf. Sentencia 8ª, *apud* cuartilla 28 de al-Sakāk.

sin salir del estado en que se halla, porque ya entonces cumple la voluntad de Dios y no la suya propia, y además, ese cumplímiento es mejor que lo preferido por su propio albedrío.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir a Dios ni a las gentes cosa alguna.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 24.)

«El contemplativo se avergűenza a veces de elevar la petición de lo que necesita hasta su Señor, porque sabe le basta con la voluntad de Éste. ¿Cómo, pues, no se ha de avergonzar todavía más de pedir a sus criaturas?»

Ya se ha dicho en otros lugares que la cortesía reverente para con Dios exige no pedir ni solicitar de Él cosa alguna, porque basta con saber que su voluntad y providencia benévola están prestas. Por eso los contemplativos se avergűenzan de pedirle; y, por tanto, con mayor razón se avergonzarán de pedir a las criaturas, ya que éstas son también pobres y menesterosas, puesto que sólo Dios es rico y generoso.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo. No pedir cosa.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 20.)

De cuatro maneras se concibe que el devoto pida: 1ª Pedir a Dios sus beneficios: y esto implica sospecha y duda, pues si tuviese seguridad de que Dios le otorgaría sus beneficios, sin necesidad de pedírselos, no le pediría cosa alguna. — 2ª Pedirle que le otorgue la gracia de su aproximación y le descorra los velos que lo ocultan; y esto implica ausencia de Dios, pues lo que ya está presente ni se busca ni se pide. — 3ª Pedirle cosas que no son Él, tanto temporales como espirituales, es decir, revelaciones y carismas; y esto implica falta del respeto que se le debe, pues si el que tal pide tuviese algo de pudor, no

le pediría lo que sabe que a Dios le disgusta, es decir, pedirle lo que no es Él, pues la vergüenza que el alma debe sentir de Dios exige no pensar o recordar cosa alguna que no sea Él, ni preferirla a Él. — 4ª Pedir a las criaturas y no a Dios; y esto implica conciencia de lejanía de Dios, pues, si de Él se sintiese cerca, las criaturas le estarían lejanas y no les podría pedir nada. Así pues, toda petición es, para los contemplativos unitarios, acción defectuosa que adolece de alguna tacha, tanto si dice relación a lo creado como a lo increado, salvo cuando se pide con espíritu de devoción y servidumbre, para cumplir los preceptos divinos y confesar la propia miseria y pobreza.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir. Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 11.)

«No se le recuerda una cosa, más que a aquel a quien cabe que se le olvide; ni se le llama la atención, más que a aquel que puede estar descuidado.»

Esta sentencia [de Ibn ʿAṭāʾ Allāh] la aduce como prueba de que el no pedirle a Dios es a veces señal de reverencia cortés y respetuosa para con Él, puesto que la petición implica la creencia en el que pide de que Dios o no se acuerda o está descuidado respecto de lo que se le pide; y por eso se le recuerda y se le llama la atención. Ahora bien, como todo esto es imposible y absurdo respecto de Dios, por eso el dejar de pedirle es, a juicio de éstos, señal de cortesía respetuosa para con Él.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir creyendo que la petición es causa de obtención.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 9.)

«¿Cómo ha de ser tu petición en el tiempo causa del don divino que la precede *ab aeterno*?»

Lo que el devoto pide a Dios, ya estaba decretado anteriormente por Él desde toda la eternidad y su realización pende, por tanto, de un decreto eterno. ¿Cómo, por consiguiente, va a ser lo dependiente causa de algo que le precede? ¿Acaso no es siempre la causa anterior al efecto?... La realización de lo que pide el devoto al orar es efecto de un decreto de Dios que existe *ab aeterno;* luego su causa no puede ser la plegaria y petición del devoto, porque los decretos de Dios perderían su alteza y sublime independencia si dependieren de una causa eficiente u ocasional, ya que la voluntad de Dios es absoluta y su decisión es eficaz, de modo que el acto divino es causa de toda cosa, sin que él tenga causa alguna de su realización...

Su providencia para contigo no depende de algo que tú hagas [oración o súplica]. Porque ¿dónde estabas tú cuando eras ya objeto de su providencia, [es decir, cuando en la eternidad tú no existías aún]? Entonces, en la eternidad, no podían existir todavía tus actos buenos y sinceros con los cuales merecieres obtener de Dios lo que le pides, puesto que entonces eras pura nada y tan sólo existía la pura generosidad y gracia de Dios.

Ibn ʿAbbād de Ronda: No pedir recompensa a cambio de las obras buenas. Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam,* II, 67.)

«¿Cómo pides algo a cambio de una obra buena que es una limosna que Dios te hace, o cómo buscas la recompensa por una sinceridad en su servicio que Él mismo te ha regalado?»

La obra buena por la que sería justo pedir algo a cambio y a título de recompensa, sería aquella que hicieses en provecho del prójimo exclusivamente, es decir, sin que de ella te hubiese de resultar a ti mismo algún provecho o evitarte algún daño por su causa. Ahora bien, los actos religiosos que Dios exige de ti, así los externos como los internos, son cabalmente todo lo contrario de esto, puesto que no

son tuyos, sino que deben atribuirse a tu Señor que los ha creado y producido sólo para que su fruto y provecho retornen sobre ti exterior e interiormente, ya que Dios no necesita ni de ti ni de esos actos. Por eso el autor se sirve para expresarlos de las voces «limosna» y «regalo», dando así a entender que son exclusivamente en provecho tuyo. Luego pedir algo a cambio y en recompensa de actos que son de tal condición, es el colmo de la fealdad. Y por eso el autor inicia esta sentencia con el interrogativo «¿cómo?», para producir en tu ánimo la admiración y extrañeza de tal conducta...

Ibn ᶜAbbād de Ronda: La mejor petición. Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 56.)

«La cosa mejor que le puedes pedir a Dios es la que Él te pida.»

Si no puedes menos de pedirle a Dios algo, pídele aquello que Él te pide, es decir, la rectitud en el camino de su servicio, pues esto será para ti mejor que si le pides cosas que te interesen y quieras, ya que sólo entonces te habrás entregado por completo a Él, y Él se encargará de que logres lo que tú le pides, en seguida y sin demora. En cambio, si le pides algo que interese a tu amor propio y realice los deseos de tu propia voluntad, entonces o te lo negará o te lo retardará; eso sin contar con la falta de respeto y cortesía que la petición implica.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 3.)

«El hacer pie en las propias obras aminora la esperanza cuando se incurre en algún defecto.»

Digo que el poner su apoyo en Dios es carácter propio de los contemplativos unitarios, mientras que el apoyarse en otras cosas es cualidad propia de los ignorantes y negligentes, sean las que sean

esas otras cosas, aunque se trate de sus propios conocimientos espirituales, de sus obras buenas o hasta de sus estados místicos. Los contemplativos unitarios, como viven a la entrada de la proximidad de Dios y de su contemplación, ponen sus ojos sólo en su Señor, perdida ya la conciencia de sus propias almas. Y así, cuando incurren en algún defecto o se dejan vencer por alguna negligencia o tibieza, ven y contemplan el gobierno de Dios en sus almas y el curso de su decreto sobre ellas, lo mismo que, cuando de ello procede una obra buena o un estado de diligencia o fervor, no ven en ello a sus propias almas ni su personal poder y fuerza, porque lo primero que les viene a la mente es el recuerdo de su Señor, y así, sus almas reposan tranquilas bajo el curso de los divinos decretos y sus corazones se quedan quietos con las luces que los iluminan. Para ellos no hay diferencia alguna entre ambos estados, porque viven inmersos en el océano de Dios que es la única causa de todo: el temor y la esperanza son para ellos cosa igual: ni los pecados que evitan aminoran su temor, ni las obras buenas que practican aumentan su esperanza.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo.

(Šarḥ Ḥikam, I, 10.)

[La pureza de intención en las obras de los íntimos siervos de Dios no se limita, como en los simples devotos o ascetas, a evitar la hipocresía pública y secreta y aspirar con sus obras tan sólo a ganar el premio y evitar el castigo en la otra vida,] sino que llega al extremo de no verse ellos ya como sujetos de sus obras buenas, porque sinceramente contemplan a Dios como a la única causa de sus propios movimientos y reposos, sin ver ya en sí mismos poder y fuerza alguna para realizarlos. Esta morada mística es la de la verdadera sinceridad en la intención, propia de quienes están en el camino de la contemplación de Dios como causa única de todo ser, en armonía con lo que dice el texto del Alcorán [I, 1]: «En ti sólo buscamos ayuda», es decir, que no la buscamos sino en Dios, pues no hay en nuestras almas poder ni fuerza.

Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī del Cairo.

(*Ṭabaqāt Šaᶜranī*, II, 62.)

Cuando al devoto proficiente se le abre la puerta de la contemplación intuitiva, ya no importa que sean sus obras buenas pocas o muchas.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 8.)

Dios no falta a sus promesas: aquel a quien su Señor le ha prometido una cosa, aunque sea para un tiempo determinado, y después no se le realiza lo prometido, no debe por eso dudar de la verdad de la promesa de su Señor, porque es posible que la realización de aquella promesa dependa de causas y condiciones que sólo Dios y no el hombre conoce. Debe, por tanto, el hombre reconocer su limitado poder y respetar a su Señor dejando en manos de Éste el cumplimiento de sus promesas y reposar tranquilo y quieto en Él, sin dudar de ellas ni vacilar en su fe en Él. Quien así obra es un verdadero contemplativo que conoce a Dios con su vista interior, sana y alumbrada.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Quietismo en la contemplación.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 8-9.)

La contemplación de Dios es la meta de las aspiraciones y el término final de las esperanzas y deseos del devoto. Cuando Dios otorga a su siervo algunas de las condiciones para la contemplación y le abre la puerta para que comience a conocerlo intuitivamente y le infunde quietud y tranquilo reposo en su contemplación, éste es para el siervo uno de los mayores beneficios de su parte. Entonces, no debe

ya preocuparse si omite, por su contemplación, la práctica de las obras buenas y pierde el premio que con ellas podría ganar, pues debe saber que Dios sigue con él el mismo camino que con los siervos que le son más afectos e íntimos, es decir, el camino que conduce a la intuición de Dios contemplado como única causa de todo lo existente, sin que el siervo tenga parte alguna en el logro de esta gracia mediante sus obras. Porque las obras buenas que realiza y hace suyas el siervo, nunca están libres de defectos ni exentas de insinceridad en la intención; y, por tanto, cabe muy bien que con ellas no logre el premio que desea, cuando de ellas Dios le pida cuenta.

ʿAlī ibn Wafāʾ al-Šāḏilī de Egipto (m. 801): La quietud o muerte espiritual.

(*Ṭabaqāt Šaʿranī*, II, 39.)

Cuando Dios toma a su cuidado a su siervo, lo mata para todo movimiento que no sea útil para él ni para una de las criaturas. A mí me ha sucedido eso y no encuentro en mí energía alguna más que para hacer o decir algo bueno, pues si no es así, soy incapaz hasta de exprimir un limón. Soy, pues, un muerto en forma de vivo.

Indiferencia del perfecto para todo.

(*Anwār Šaʿranī*, 51.)

El siervo de Dios acepta gustoso todo estado en el que su Señor lo pone: el más alto de los grados es para él lo mismo que el más bajo, cuando lo contempla como que le viene de Él, y, además, porque Dios está con él en todo estado exactamente igual..., y porque todo estado, sea de obediencia o sea de rebeldía, es lo que de él quiere Dios, y si el devoto contradice sus preceptos, obedece en cambio la voluntad de Dios.

El dejamiento quietista, según Ša'ranī.

(*Anwār Sa'ranī*, 60.)

No debe el devoto ocupar su corazón cada momento en elegir para lo futuro el hacer una cosa o el omitirla, sino tan sólo en cumplir el deber que le incumbe respecto de los actos u omisiones que Dios hace aparecer en manos del devoto: si es un acto bueno, darle gracias y pedirle perdón por la imperfección del acto; si es un pecado, darle también gracias y alabanzas por haberlo así decretado y pedirle perdón por haber contradicho a sus preceptos cometiéndolo; si es una mera negligencia o distracción, o cosas así, hacer lo que convenga en cada caso.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: No buscar los carismas. Sólo el humilde dejamiento.

(*Ṭabaqāt Ša'ranī*, II, 6.)

No se dan los carismas a quien los busca y de ellos habla consigo mismo y por lograrlos trabaja. Se dan tan sólo a quien no tiene en nada a su propia alma ni a sus obras buenas, sino que tan sólo se ocupa en las cosas que Dios ama, esperando sus generosas gracias y desesperando de sí mismo y de sus obras [1].

Ibn 'Abbād de Ronda: La oración extática contemplativa. Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 37.)

La oración más excelente es la que nace o surge de la idea imprevista infundida por Dios en el alma del que lo recuerda. Esta oración es la que los místicos llaman oración secreta y constante o perma-

[1] Cf. Sentencia 19ª de Šāḏilī, *apud* al-Sakāk, cuartilla 44.

nente en el alma, hasta el punto de que el sujeto que ora en silencio caiga en un estado de engolfamiento en el cual se olvide de su oración. Mas esa continuidad y permanencia en el recuerdo de Dios no es identificación ni instalación del alma con Dios ni en Dios, sino un efecto de su providencia y omnipotencia, por el cual el corazón viene a ser como la morada de Dios que lo llena por completo, porque se ha vaciado de cuanto no es Él sin dejar lugar alguno que no lo llene, de modo que la oración sale ya del corazón sin propósito ni actividad de su parte, porque entonces Dios es su propia lengua con la que habla; y si coge el extático entonces algo con la mano, Dios es su mano con la cual coge; y si oye, es Dios su oído con el cual oye. Y es que el sublime objeto recordado en su oración se adueña de sus entrañas y de ellas se posesiona, lo mismo que de sus miembros, gobernándolos para que hagan lo que a Él place, y lo mismo que de todas sus cualidades, cambiándolas según le parezca bien. Por eso, esta oración sale sin esfuerzo, y las obras buenas se realizan con agilidad y placer sin hastío.

Ibn ʿAbbād de Ronda: La confianza en Dios, para el vulgo y para los escogidos.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 31.)

Los escogidos piensan bien de Dios porque confían en los sublimes atributos y epítetos de su ser, mientras que el vulgo de los devotos piensan bien de Dios, porque confían en la abundancia de los beneficios y gracias que su generosidad les ha concedido ya. Evidente es la diferencia entre ambos estados espirituales, pues en el primero no son de temer los cambios y alteraciones que en el segundo: los del grupo primero, convencidos como están y certísimos de lo que Dios es, porque lo contemplan alumbrados con las luces de lo alto, sus corazones reposan tranquilos y sus almas gozan de quietud, sin que en ellos quede espacio para la sospecha ni lugar para pensar mal; en cambio, los del grupo segundo no se han elevado todavía del grado espiritual en el que sus almas tan sólo contemplan las operaciones

divinas y no los atributos de que éstas proceden, y, como las operaciones divinas para con el hombre producen en éste efectos muy diferentes, resulta que a veces no se armonizan esos efectos con lo que el alma cree que le conviene, y así, cabe muy bien que se sienta débil para soportar lo que le repugna y, por tanto, no esté ya libre de pensamientos de desconfianza en Dios, de inquietudes, tristezas y temores para lo futuro. En tales casos debe el devoto poner los ojos de su contemplación en la palabra de Dios que le dice [1]: «Quizá os repugne una cosa y sin embargo sea mejor para vosotros...»

Esta confianza en Dios ha de tenerla el devoto para todas las cosas temporales y espirituales: para las temporales, en cuanto que el devoto debe confiar en Él que le dará cuanto necesite o le convenga, sin esfuerzo ni trabajo de su parte, o con el ligero esfuerzo que le sea lícito y merezca premio; aunque este ligero esfuerzo no le obligue a omitir ninguno de los actos buenos de obligación y devoción. Este estado de ánimo necesariamente engendrará en su corazón y en su cuerpo cierta tranquilidad y reposo, pues ni le turbará el ansia de la búsqueda, ni le inquietará cosa alguna. En cuanto a las cosas espirituales, la confianza en Dios consistirá en esperar de Él que aceptará sus obras buenas y se las recompensará en la otra vida. Este estado de ánimo engendrará en su corazón un vehemente anhelo de cumplir sin demora la voluntad de Dios y aumentar el número de sus actos de piedad y devoción, porque en ello experimentará dulzura espiritual, alegría, contento y vivacidad.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 83.)

¡Grande es la generosidad de Dios! Cuando quiere manifestarla en tu favor, crea para ti la obra buena, te la regala y te la atribuye como si fuese tuya, diciéndote: «¡Oh siervo mío! Tú eres bueno, pia-

[1] *Alcorán*, II, 213.

doso, mortificado y practicante. Yo te recompensaré por ello.» Cuando el siervo de Dios contempla esta grande generosidad de su Señor, abrumado de pudor y de vergüenza, desata su lengua en peticiones y súplicas diciéndole: «¡Oh Señor! Ya que me has colmado con tu generosidad creando para mí la obra buena y regalándomela, y atribuyéndome cualidades y adjetivos honrosos de los cuales estoy vacío en realidad, y prometiéndome además por ella la recompensa del premio y la exención del castigo, acepta de mí esa obra mía y cúmpleme lo que me prometiste.» Si el siervo de Dios hace y dice esto, acierta; porque, si no, su deber es no atribuirse a sí mismo cosa alguna, ni de cualidades honrosas, ni de acciones buenas; y en cuanto a las cualidades deshonrosas y a las acciones malas, la reverencia y cortesía para con Dios exige que se las atribuya a su propia alma, reconociendo que se deben a su injusticia e ignorancia.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 22-23.)

«El que deposita en Dios sus necesidades, en Él se refugia y a Él encomienda la gestión de todos sus negocios, bástale con ello para ser proveído, pues lo lejano se le acercará y lo difícil se le facilitará. En cambio, al que descansa en su propio saber e inteligencia y se apoya en su fuerza y en su poder, Dios lo deja encomendado a sí mismo, niégale la ayuda de su gracia y lo abandona, de modo que sus aspiraciones se frustran y sus necesidades no se le facilitan.»

Esta tesis es cierta y consta por los textos de la Revelación y por la experiencia en todas sus formas, pues la amplitud general de la fórmula que la expresa extiéndese a todas las aspiraciones del devoto, tanto las espirituales como las temporales cuyo fin sea religioso. Las más nobles y las más frecuentes de estas aspiraciones son los propósitos y resoluciones que el novicio forma mientras recorre el camino espiritual que conduce a la contemplación de Dios como Ser único y única causa, pues entonces es mucho más obligada y más eficaz para

el éxito la dependencia de Dios, aunque el volverse hacia Él sea siempre y en todos los casos particulares lo más conveniente y necesario.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 23.)

«Síntoma y prenuncio del éxito en la meta de la vida espiritual es el retorno hacia Dios en los primeros pasos.»

Los primeros pasos del novicio son los que da al comenzar su conversión, y la meta es la unión mística. El novicio que en los principios se vuelve sinceramente a Dios, entregándose a Él y poniendo toda su confianza [no en sus propias obras buenas, muchas o pocas], sino en la ayuda de Dios tan sólo, logra la victoria y el éxito en la meta final, es decir, la unión con Él, y puede estar seguro de no volverse atrás, pues sólo se vuelve atrás o se detiene en el camino el que todavía está caminando, pero no el que ya ha llegado a la meta... Por eso dijo un maestro de espíritu: «El que piensa llegar a Dios sin Dios, se queda cortado e impedido, y el que pone su confianza en sí mismo para servir a Dios, déjalo Dios entregado a sus propias fuerzas.» Debe por tanto el devoto que emprende la marcha apoyarse para su negocio en la ayuda de Dios, sin hacer caso alguno de sus fuerzas para realizar muchas o pocas obras buenas. Este es el cimiento de la vida espiritual, sobre el cual se fundan todas sus reglas.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Dios da los carismas a quien bien le place y no a quien los busca.

(*Mafājir*, 67.)

Los carismas corpóreos, v. gr., recorrer en poco tiempo enormes distancias, andar sobre las aguas y otros que rompen las leyes ordinarias de la naturaleza, Dios los otorga a ciertas personas y en sus tiem-

pos y lugares. De modo que quien los busca o pide fuera de esos tiempos, pocas veces los logra, pues en general no se le dan a quien los busca ni a quien se ocupa en adquirirlos. Únicamente se le conceden al siervo que ni piensa en sí ni en sus propias buenas obras, sino que tan sólo se ocupa en amar a Dios con la vista fija en su generosa gracia, sin esperar nada de sí mismo ni de sus obras.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: No buscar los carismas.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 60-61.)

No debe el novicio proponerse como fin de su disciplina ascética y combate espiritual conseguir ningún carisma ni milagro, ni que Dios responda favorablemente a sus súplicas, pues concebir tal propósito es una tentación y prueba a que Dios lo somete, la cual puede cortarle el camino de la servidumbre.

Decía, por eso, Abū ᶜUṯmān al-Magribī: «El que elija la vida solitaria en vez de la conventual, debe estar vacío de toda volición que no sea la de agradar a Dios, y vacío de toda petición o reclamación de algo como si le fuera debido; y si no es así, su vida solitaria le hará caer en tentación y prueba.» Y Abū ᶜAbd Allāh al-Qurašī añadía: «Al que practica las obras de piedad para lograr el éxtasis o la visión mística, no le abrirá Dios el tesoro de sus gracias, hasta que su solo propósito sea el de adquirir la convicción de su servidumbre y el de cumplir los deberes que de él reclaman los derechos de la soberanía de su Señor.»

El autor del libro *ᶜAwārif al-maᶜārif* dice: «Al que entra en la soledad con esta mala disposición, entra Satanás en él y lo seduce con varias tentaciones de impiedad y lo llena de error y extravío haciéndole creer que ha logrado ya la perfección espiritual...»

No son los carismas el fin que ha de proponerse quien entre en la soledad, pues, como decía un maestro: «Dios lo que te pide es la rectitud y tú le reclamas los carismas.» Cierto es que, a veces, a los sinceros místicos Dios les otorga el don de hacer prodigios, de la fisiognómica veraz y de la previsión de los sucesos futuros; pero también es cierto que a veces no se les otorga, sin que la privación de tales caris-

mas influya para perturbar su estado espiritual, mientras que únicamente influye en producirles tal perturbación el apartarse de la rectitud. Los carismas, cuando los otorga Dios a los sinceros, son causa ocasional de un mayor progreso en su vida espiritual, pues les mueven a intensificar la sinceridad en el combate ascético, en el trato con Dios, en la renuncia al mundo y en la adquisición de las virtudes. En cambio, cuando dichos prodigios los hacen quienes no viven bajo el imperio de la ley religiosa, son causa ocasional de un mayor alejamiento de Dios, de un mayor extravío y necedad, pues les llenan de vanidad y soberbia, considerándose mejores y más altos que la gente, y este orgullo los lleva hasta desligar de sus cuellos el yugo de la ley islámica, negar sus preceptos y decretos y la diferencia entre lo lícito y lo ilícito, pensando que el fin de las prácticas devotas se reduce a la sola oración mental de jaculatorias y al abandono de las normas del Profeta, para llegar en último término gradualmente a la herejía y al ateísmo.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Quietismo y renuncia a los carismas.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 20.)

Al devoto, mientras camina hacia Dios, se le descubren luces y se le manifiestan misterios. Si entonces aspira su voluntad a detenerse en aquello que se le ha revelado, por creer que ya ha llegado a la más remota meta de su camino y al término final de la intuición contemplativa, una voz sobrenatural le grita de parte de Dios: «Lo que buscas está más adelante. Reanuda tu marcha y no te detengas.» Y si las cosas criadas, que son aquellas luces y misterios, se le ofrecen adornadas con todo ornato exterior, y el alma se inclina hacia su belleza y hermosura, la esencia interior de aquéllas grítale asimismo: «No somos nosotras más que tentación y prueba. No seas infiel a tu vocación, cierra tus ojos, no nos mires ni atiendas. Sigue constante tu marcha, y ten bien presente que mientras tengas aspiraciones y voluntad, estarás lejos del camino y no llegarás a la meta. En cambio, si las aniquilas o suprimes, de seguro llegarás.»

Ibn ʿAbbād de Ronda: Los dones místicos se dan de improviso y sin preparación.

(*Šarḥ Ḥikam*, I, 53.)

«Pocas veces se dan las ilustraciones divinas, sino de repente, a fin de que el siervo de Dios no las pretenda o reclame mediante su preparación.»

Las ilustraciones divinas son dones y regalos de Dios con que obsequia generoso a sus siervos, y en la mayoría de los casos no se dan sino de improviso, es decir, súbitamente, para que no los reclame el alma como debidos, ni crea que los merece en premio de su preparación y disposición, pues los dones y regalos de Dios son cosas demasiado santas y puras, para que se abrigue la esperanza de lograrlos mediante una cosa cualquiera, es decir, para obtenerlos a cambio de las obras de piedad y devoción. Antes bien, son pura generosidad y gracia del Dador generoso y magnánimo.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Cuándo es lícito tomar limosna.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 19-24.)

«No extiendas tu mano para tomar lo que te regalen las gentes, sino tan sólo cuando creas que quien mediante ellas te lo regala es tu Señor. Si así lo entiendes, toma lo que creas lícito según la teología moral y la ascética.»

La convicción íntima de que no existe más que un solo ser real y una sola causa eficiente — Dios — y la pura y sincera intención con que el alma se ha desnudado de todo lo que no es Él, implica forzo-

samente, en el devoto que ha llegado a esas dos moradas místicas de la visión unitaria y de la desnudez, que no considere el don que le hacen las gentes más que como viniendo de Dios, sin preocuparse del don mismo ni de la criatura por cuyas manos lo recibe, pues de otro modo será esclavo de las criaturas, en vez de poner su apoyo, no en ellas, sino en Dios, y caerá en muchos vicios espirituales, como hipocresía, simulación, fingimiento, etc. Además de esta condición fundamental, el devoto habrá de cuidar que sólo tome lo que le sea indispensable para satisfacer la necesidad del momento y que le sea dado sin otro fin que el de hacerle bien.

Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī del Cairo: Su doctrina del dejamiento.

(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 62.)

El asimiento y apoyo en las obras buenas es el primer obstáculo que encuentra el devoto en el camino espiritual, porque el velo de la ilusión propia sobre sus rostros les domina, y la fantasía amontona sus imágenes sobre el espejo de la inteligencia. No saldrán de tal estado hasta que la luz de la revelación mística les haga ver que Dios es el creador de sus obras buenas.

Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī del Cairo: Salir de las cosas y entrar en ellas.

(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 62.)

Señal de que el alma sale de las cosas es encontrar en ellas dificultad penosa, y señal de que el alma entra en ellas es encontrar en ellas facilidad gustosa. Al que sinceramente sale del mundo, las cosas de acá abajo le son difíciles y penosas, salvo cuando a él no le pertenecen.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Los grados del dejamiento.

(*Tanwīr*, 16) [1].

1º Los que piensan bien de Dios y se entregan confiados a su gobierno porque están ya acostumbrados a recibir de Él sus dones y gracias.

2º Los que se abandonan a Dios porque saben que el preocuparse por sí mismos de su propio gobierno no les evita el mal que Dios haya decretado ni les procura el bien que Dios no les quiera otorgar.

3º Los que se abandonan a Dios y piensan bien de su gobierno porque creen que este buen juicio del gobierno divino les ha de ser útil para sus almas.

4º Y el más alto grado es aquel en que el devoto se entrega a Dios por la sola razón de que Dios merece tal entrega y dejamiento, y no por otros motivos que sean de provecho egoísta para el devoto.

En el grado primero, efectivamente, el devoto no está libre de la esclavitud de las causas creadas, pues su dejamiento se funda tan sólo en el hábito ya adquirido de las gracias y beneficios anteriores; de modo que, si no los hubiese recibido, no se abandonaría a Dios.

En el grado segundo, asimismo, el devoto se abandona a Dios porque sabe que de nada le sirve el no abandonarse, y, si supiese que de algo había de servirle, quizá no dejaría de gobernarse por sí mismo.

En el grado tercero, igualmente, el devoto se abandona a Dios tan sólo porque aspira al provecho de su alma y teme perderlo si no se abandona.

En cambio, en el cuarto grado el devoto se abandona a Dios, exclusivamente movido por la grandeza de Su Divinidad y por los atributos de Su Señorío absoluto sobre todos los seres.

[1] En resumen.

[3.] EL DEJAMIENTO EN LA TENTACIÓN

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Las tentaciones.

(*Mafājir*, 48-49.)

Para combatir al demonio dijo que, quien desee que Satanás no encuentre camino contra él, debe usar, como medios, de la fe, del dejamiento en manos de Dios y de la servidumbre y sumisión como esclavo a Él, teniéndose por miserable, débil y necesitado de su auxilio y refugiándose en Él por medio de súplicas...

Cuatro son las cosas que entristecen a Satanás: que te sientes a meditar en los actos que te acerquen a Dios y los realices; que te sientes a meditar en los actos que te alejen de Dios y los evites; que te sientes a meditar en los actos buenos que hiciste y le des a Dios gracias; que te sientes a meditar en tus pecados pasados y le pidas perdón.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Las tentaciones y el dejamiento.

(*Tanwīr*, 24.)

Dice Dios [al demonio]: «Tú no tienes contra mis siervos dominio» [Alcorán, XV, 42]. Y esto es así, porque la convicción que poseen de haber llegado a la morada de la servidumbre divina les hace desdeñar el ejercicio del propio albedrío, asociado a la absoluta soberanía de su Señor, aunque cometan algún pecado o incurran en alguna falta. Dice Dios asimismo [Alcorán, XVI, 101]: «No tiene [el demonio] imperio alguno sobre los que tienen fe y a su Señor se entregan confiados.»

Ahora bien, a corazones sobre los cuales Satanás carece de imperio, ¿por dónde ha de venirles tentación alguna de ejercitar su libre albedrío en la elección, o asaltarles turbación de ningún género? En ese versículo efectivamente se dice claramente que Satanás carece de

dominio sobre aquel que posee la verdadera fe en Dios y que en Dios solo pone su confianza y a Él se abandona. Porque, en efecto, Satanás únicamente se llega a ti por uno de estos dos caminos: o sugiriéndote dudas sobre el dogma, o haciendo que pongas tu corazón en las criaturas. Ahora bien, las dudas sobre el dogma, la fe las desecha; y el asimiento y descanso en las criaturas, el dejamiento lo purga...

Al que tiene fe, aunque le vengan a la mente ideas perturbadoras de elegir por sí, son pasajeras y sin persistencia, y se disipan sin subsistir, porque la luz de la fe reside en los corazones de los que creen, y disipa con sus luces la oscuridad del alma sensitiva y alumbra con su brillo sus corazones... y esa fe que ilumina sus pechos les hace abominar de la perspectiva de poner su descanso y apoyo en otra cosa que no sea Dios. Aquellas ideas que les sobrevienen son no más que un ensueño durante el cual cabe que les asalte la ilusión de elegir por sí; pero, así que despiertan de su sueño, cesa el asalto que les sobrevino y que no era más que un ensueño... Satanás puede tocarles pero no poseerlos... como a los que no tienen fe, pues, así que despiertan de su ensueño ilusorio, surge de sus corazones el arrepentimiento reconociendo la propia vileza y la necesidad que de Dios tienen...

Es más: ni siquiera cabe que Satanás llegue a los corazones que constantemente vigilan, pues la negligencia y la pasión tan sólo tienen acceso a los corazones cuando duermen... Y aun entonces no se trata de asaltos reales, sino más bien ilusorios y pasajeros, como los fantasmas que se ven en sueños y que carecen de realidad positiva y pronto cesan...

Además, ellos comprenden que si Satanás es su enemigo, Dios es su amigo, y esta amistad de Dios les basta para no preocuparse de nada más... De modo que, si le piden a Dios auxilio contra Satanás, es tan sólo porque Dios así se lo ordena, pero no porque vean que sobre ellos pueda tener imperio ningún otro ser que no sea Dios...

Decía Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī que «Satanás es como el macho y la concupiscencia como la hembra; el pecado nace de ambos, como el hijo nace de la unión del padre y de la madre; pero no es que ambos le den la existencia, sino que de ambos resulta su manifestación.» El sentido de estas palabras del maestro es éste: así como no duda el hombre inteligente de que el hijo no es creación del padre y de la madre ni efecto real de su actividad eficiente, sino que tan sólo se les

atribuye a ambos porque de ambos resulta su manifestación o aparición exterior, así tampoco duda el hombre dotado de fe de que el pecado no es creación de Satanás y de la concupiscencia, sino que de ambos aparece, aunque no por su causa, y de tal manifestación al exterior se sigue que a ambos se les atribuya o refiera. Es, pues, dicha manifestación una mera relación o anexión atributiva del pecado, que se predica de ambos, mientras que respecto de Dios el pecado es efecto de su creación y producción efectiva. Como el acto bueno es creación de Dios mediante su gracia, así también el pecado es creación de Dios mediante su justicia.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Basta, para desechar las tentaciones diabólicas, la presencia de Dios.

(Šarḥ Ḥikam, II, 53.)

«Puesto que sabes que Satanás no se descuida de tentarte, no te descuides tú de tener presente a Aquél que te tiene sujeto por los cabellos.»

Satanás es un enemigo que domina al hombre, y esto implica que en ningún momento se deje llevar de negligencia y tibieza en halagarle, seducirle y extraviarle. Preguntáronle a un devoto: «¿Duerme acaso el diablo?» Y respondió: «Si durmiese, descansaríamos tranquilos.» Ya que sabes, pues, que no se descuida él de tentarte, no te descuides tú de tener presente a Aquél que te tiene sujeto por los cabellos, es decir, a Dios. Y esta vigilancia ha de consistir en que te hagas cargo de tu condición de siervo para con Dios y en que a Él te abandones y entregues, convencido de tu propia indigencia y miseria, y en que en Él busques refugio contra el mal de tu enemigo y su enemigo. De esa manera saldrás de su dominio y te librarás de sus ataques..., pues a quien está cierto de tal verdad, por poseer esa sublime fe viva en Dios, y está convencido de su servidumbre para con Él, de su indigencia y necesidad, entregándose sumiso a su providencia y

poniendo en solo Él todo su refugio y protección, ¿cómo cabe que el enemigo de Dios lo domine, siendo Dios mismo su amigo y el que se encarga de su guarda y protección?...

Mi señor Abū-l-ᶜAbbās de Murcia decía — comentando aquel texto del Alcorán [XXXV, 6]: «Satanás es vuestro enemigo; tomadlo, pues, como enemigo vuestro» —: Unos entienden este texto en el sentido de que Dios les ordena la enemiga de Satanás y ello les preocupa hasta el punto de descuidarse de amar al Amigo [que es Dios]; otros, en cambio, entienden, sí, que Satanás es su enemigo, mas que esto significa además: «Pero Yo soy vuestro amigo», y esta consideración les basta para cuidarse tan sólo de su amor, sin otra cosa más.

Abū Ḥāzim decía: «¿Quién es Satanás para que se le tema, si Dios es obedecido, y ello de nada le sirve, y es ofendido, y ello en nada le daña?»

Otro decía: «Satanás es el estropajo de esta casa, es decir, el trapo con el que se limpian las suciedades, es decir, las varias clases de maldades y pecados, cuya malicia se atribuye a él, por el respeto y cortesía que se debe a Dios y al misterio de su acto creador..., pues el demonio carece de fuerza y poder para dañarnos o para beneficiarnos.»

Y Abū Sulaymān al-Dārānī decía: «No creó Dios criatura más despreciable que el diablo. Si no fuera porque Dios mismo me ha mandado que de él me guardase, nunca jamás me refugiaría en Dios contra él.»

A un místico contemplativo le dijeron: «¿Cómo te las arreglas para combatir a Satanás?» Y respondió: «¿Y qué es Satanás? Nosotros somos unas gentes que encomendamos a Dios nuestras preocupaciones y Él nos basta contra todo lo que no es Él.»

A otro le preguntaron: «¿Con qué rechazas al diablo?» Y contestó: «Yo no rechazo a quien no conozco.»

Ahora bien, si descuidas esta táctica y con ella no te preparas, es indudable que te vencerá Satanás, porque te dominará y te hará víctima de sus tentaciones, pues los maestros de espíritu dicen que cada hombre tiene su tentador, que se oculta dentro del corazón y apoya en él su cabeza para tentarle, y, si el devoto se descuida, le tienta, pero, si se acuerda de Dios haciendo oración, se vuelve atrás y se oculta.

Yaḥyà ibn Muᶜāḏ decía: «Satanás es viejo y tú eres joven; él es astuto y tú ingenuo; él no te olvida y tú te olvidas continuamente de él; además, se ayuda contra ti sirviéndose de tu misma concupiscencia. Por eso se ha dicho que el pecho del hijo de Adán es la posada de Satanás y que circula por su interior como circula la sangre por sus venas. Tú, por consiguiente, no puedes resistirle si no es con la ayuda de Dios.»

Mālik b. Dīnār decía: «Enemigo que te ve sin que tú lo veas, es en verdad muy de temer que te hiera, si Dios no te preserva de sus ataques.» Y Ḏū-l-Nūn al-Miṣrī añadía: «Si él te ve cuando tú no lo ves, en cambio Dios lo ve cuando él no ve a Dios. Pídele, pues, a Dios la ayuda.»

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Las tentaciones son el medio de que se sirve Dios para llevarte a Él.

(*Šarḥ Ḥikam*, II, 54.)

«Dios ha puesto al diablo como enemigo tuyo; pero para empujarte hacia Él; y te ha movido la concupiscencia, para que a Él te acojas continuamente.»

La enemiga de Satanás para contigo es un gran beneficio que Dios te hace, porque, según hemos dicho antes, esa enemiga es tal, que Satanás no se descuida de combatirte y emplea todo su esfuerzo en atacarte y darte guerra por sí mismo y por medio de sus ejércitos de a pie y de a caballo. En cambio, tú no puedes combatirle por ti mismo, porque eres extremadamente débil e incapaz. Ello, pues, te fuerza, sin duda alguna, a que busques ayuda contra Satanás en tu Señor, fuerte y enérgico, el cual entonces te inspirará la idea de refugiarte en Él, buscar en Él tu protección y abandonarte en sus manos para que lo aleje de ti. Por consiguiente, la enemiga de Satanás habrá sido el medio por el cual Dios te ha hecho volver a Él y te ha reunido con Él, que es el fin a que debes aspirar.

Asimismo, el movimiento del alma sensitiva que te impulsa a seguir el dictado de las pasiones y apetitos, porque así lo exige su misma naturaleza ingénita, es también un gran beneficio, aunque ella sea el más hostil de tus enemigos, puesto que por su medio se llegan a ti todos ellos y por orden suya realizan cuanto ha de redundar en tu daño. Y esto, porque tú no puedes combatirla ni reprimir sus impulsos pasionales, mezclados como están con tu carne y con tu sangre, si no te ayuda quien sea más fuerte que tú, y no hay quien lo sea sino tu Señor. Con esto, pues, Dios mismo te invita a que continuamente a Él te acojas y en Él abandones tu cuidado.

El autor se propuso en estas sentencias recordar los cuatro enemigos del alma a que aludió el poeta, a saber: el demonio, el mundo, el amor propio del alma sensitiva y las pasiones. Demostrada la enemiga de todos cuatro y los modos de defenderse contra ellos, completa su explicación añadiendo que esa enemiga, aunque sea terrible, es a la vez uno de los más eficaces medios para alcanzar el más sublime objeto de las aspiraciones humanas.

[4.] EL SÍMIL TERESIANO DE LOS CASTILLOS DEL ALMA

[Este apartado es el único del final de la obra que el autor dejó completamente redactado. Por esta razón adelantamos su inserción en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 263-274, bajo el título *El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa*, al final de la parte definitivamente escrita y antes de los «materiales preparatorios» del resto, que comenzamos a publicar en el tomo XII [1947], pp. 1 ss. Pero nos ha parecido conveniente indicar ahora al lector que éste era el lugar que el autor le destinaba en el plan general de su trabajo.]

† MIGUEL ASÍN PALACIOS.

(Continuará.)

ARABI DI SICILIA E ARABI DI SPAGNA *

Un secolo fa, mentre Reinhard Dozy preparava la sua *Histoire des Musulmans d'Espagne* che doveva illuminare all'Europa e alla Spagna stessa una delle pagine più illustri del suo passato, Michele Amari, esule a Parigi, lavorava alla *Storia dei Musulmani di Sicilia*. L'opera del Dozy, come è noto, fu pubblicata tutta in una volta, nel 1861; quella dell'Amari prese diciotto anni per essere completata, dal 1854, quando ne uscì il primo volume, al 1872, quando l'autore poteva concluderla con la celebre pagina: «Compio nella patria unita e libera un lavoro »al quale m'accinsi nell'esilio, trent'anni addietro, mosso da bra»ma irresistibile di guardar nelle tenebre che avvolgeano la sto»ria di Sicilia avanti i Normanni... Incominciai l'arduo lavoro »con animo di siciliano che bramava la libertà d'un piccolo sta»to, e desiderava l'unione dell'Italia senza sperarla vicina; lo »termino confidando che tutti gli Italiani sempre più si affra»tellino, che veggano nella unità e nella libertà la salvezza e »l'onore di tutti e di ciascuno...». Le due grandi opere di Dozy ed Amari rimasero a lungo quasi sorelle nella estimazione dei dotti, così come legati da fraterna amicizia furono i loro autori (Dozy, benchè più giovane di età, fu considerato quasi maestro da Amari per la sua più lunga e affinata disciplina filologica, la sua perizia di editore, il suo dominio incontrastato nel campo

* [Texto de la conferencia que, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, dió el ilustre profesor de la Universidad de Roma en el Salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli 4, el martes día 8 de noviembre de 1949. — *N. de la R.*]

della storia ispano-maghrebina; ed egli ne fece conoscere in Italia l'opera, scrivendo fra l'altro del «Du Cange arabico», come definì il *Supplément aux dictionnaires arabes*, e commemorandone affettuosamente la prematura morte). Poi il trascorrere dei decenni, la scoperta di nuovo materiale, l'allargarsi e mutarsi dell'orizzonte storiografico, fece lentamente invecchiare la romantica *Histoire* del dotto olandese, via via superata in singole parti, sino a che colui che possiamo chiamare il Dozy del secolo ventesimo, il Lévi-Provençal, non ha di recente iniziato, con la sua monumentale *Histoire de l'Espagne musulmane*, un totale rinnovamento della trattazione, pur lasciando intatta a Dozy la sua gloria di pioniere.

Diversa è stata la sorte dell'opera di Amari. L'esplorazione del materiale, nel più ristretto campo della storia arabo-siciliana, era stata da lui condotta così a fondo, e sempre aggiornata e arricchita sino alla più tarda vecchiaia (l'Amari morì a 83 anni nel 1889, mirabilmente lucido e vigoroso fino all'ultima sua ora) che relativamente poco, e comunque di non sostanziale importanza, si è trovato poi da aggiungere a quanto egli raccolse nella *Biblioteca arabo-sicula*, con le sue due Appendici. E il disegno della sua Storia era stato da lui tracciato con mano così sicura, e le tante questioni particolari analizzate con sì mirabile diligenza e sagacia, che l'invecchiamento scientifico del suo capolavoro può considerarsi irrilevante, certo assai minore che non in quello del Dozy. Riscrivere ex novo una Storia dei Musulmani di Sicilia, come il Lévi-Provençal ha fatto per quelli di Spagna, sarebbe oggi impossibile; e la seconda edizione che del libro di Amari è stata curata anni fa, a opera d'un così dotto e preciso filologo come il Nallino, ha ripresentato sostanzialmente inalterato il volto della grande costruzione amariana [1]. Non da parte orientalistica, ma piuttosto metodica e storiografica, s'è levata di recente in Italia qualche riserva al valore propriamente *storico*, cioè speculativo e filosofico, dell'opera di Amari; di cui si è giustamente messa in rilievo la mentalità illu-

[1] M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2ª ed. a cura di C. A. Nallino, Catania 1933-39, 3 vol.

ministica, quasi da contemporaneo spirituale di un Gibbon, più che della generazione romantica; il suo anticlericalismo, aggravato da una incomprensione radicale del fenomeno religioso, che gli ha fatto disconoscere la funzione della Chiesa nella storia italiana dell'Alto Medioevo; insomma una generale arcaicità di concezione storiografica, arretrata già per il suo tempo, e più che mai superata oggi, nel secolo dello Storicismo [1]. Da uomo cui è *amicus Plato, sed magis amica veritas*, io ho riflettuto lungamente sul valore di questo giudizio discorde, e pronunziato del resto da assai autorevole fonte, su una figura a me doppiamente cara, come arabista e come italiano; e pur riconoscendo francamente un fondo di vero a queste riserve, non ne ho visto perciò diminuita la mia ammirazione, non solo sentimentale ma intellettuale, per Michele Amari. Il quale serbò, sì, una mentalità più settecentesca che romantica nel giudicare la lontana storia della sua patria; ma questo illuminismo arricchì e riscaldò della passione del nostro Risorgimento, e temperò in una generosa pienezza di umanità, e corresse con un istintivo intuito storico che lo pone ben al disopra della miope e astrattistica storiografia settecentesca. «Umanistica» più che illuministica io direi la visione storica dell'Amari, ispirata da un umanesimo laico che nella sostanziale incomprensione del momento religioso trova appunto il suo limite; ma, entro tal limite, sana, virile e feconda. Leggendo e rileggendo i tre grossi volumi della Storia dei Musulmani di Sicilia, se talvolta, bisogna riconoscerlo, l'abbondanza della materia soffoca alquanto e fa perder di vista la linea generale, l'aura che vi si respira non è di gretto razionalismo e di volgare polemica antichiesastica, ma di alta coscienza morale (con una punta magari di moralismo), e di genuina umanità. E se v'è qualcosa della ingenuità illuministica, sia benedetto quell'illuminismo, di fronte a ciò cui il più profondo storicismo ci ha in tempi recenti condotti!

Se io ho cominciato con l'evocare e raffrontar qui il romantico Dozy e l'illuminista Amari (accettiamo nel complesso

[1] G. Falco, in *Critica*, XXXVIII (1940), p. 358 sqq. (= *Albori d'Europa*, Roma 1947, pp. 486-512).

queste qualifiche che abbastanza si riflettono nelle loro storie), è stato, come ben s'intende, per le affinità, anzi per la complementarità dei campi cui le due eminenti personalità consacrarono la loro opera di studiosi. Arabi di Spagna, Arabi di Sicilia: storia delle due *Giazire*, isola e penisola, d'Europa, su cui si piantò durevolmente il dominio arabo-musulmano nel Medioevo, delle due terre mediterranee e latine per cui l'avventura araba non fu una passeggera incursione, ma un periodo ben definito della loro storia che le staccò temporaneamente dall'Occidente, spiritualmente inteso, e le incorporò in tutt'altra civiltà, in tutt'altro mondo. Cosa ricevettero, come reagirono a questa *facies* di civiltà straniera, quali tracce ha essa lasciato nelle loro vicende ulteriori, nella loro fisionomia etnica e spirituale? Sono i problemi che Dozy e Amari affrontarono nelle loro classiche opere, iniziando il primo un ciclo di ricerche in cui rifulgono i grandi nomi dell'arabistica spagnola ed europea, stampando il secondo una grande orma rimasta solitaria, per l'eccellenza inagguagliata del suo autore, per la maggior ristrettezza del campo, e per la povertà dei quadri dell'arabistica italiana, confrontata con la vostra e con quella di altri paesi.

Ho detto affini e complementari i due campi, della civiltà araba di Spagna e di Sicilia. E questa affinità e complementarità vorrei qui rapidamente illustrare, chiedendo scusa agli specialisti se in parte ripeterò cose già note, sforzandomi di lumeggiarle con qualche completezza maggiore, e con qualche piccola ricerca e giudizio personale. L'unità fondamentale, se non politica, culturale ad artistica, di Spagna e Sicilia nel loro periodo arabo fu presto intuita e consacrata anche nel titolo di un'opera geniale e giustamente famosa in Ispagna, benchè nella mia patria quasi sconosciuta: la *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* di Adolf von Schack, che con mano leggera e squisita ispirazione romantica colse il più bel frutto, dal lato artistico, delle dotte fatiche di Dozy ed Amari, vi intrecciò le sue esperienze di gran signore diplomatico e turista, e scrisse uno dei più dilettosi libri del secondo Ottocento [1]. Ora, l'amor

[1] A. F. von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*,

del tema non ci farà certo dimenticare la differenza di proporzioni, spaziali e temporali, fra i due termini di Spagna e Sicilia araba. Di fronte a sette secoli di storia (e quale storia!) della Penisola iberica, dallo sbarco di Ṭāriq al pianto del Moro, stanno appena due secoli e mezzo di dominio musulmano in Sicilia, prolungati culturalmente e socialmente per poco più di un altro secolo, sotto il dominio normanno. Manca alla Sicilia araba il robusto organismo unitario dell'emirato e califfato Omayyade, rimpetto a cui un ben pallido riflesso è in Palermo, dalla metà del X a quella dell'XI secolo, l'autonomo emirato Kalbita. Mancano le grandi personalità storiche, le figure a tutto rilievo dell'Islam andaluso, un ᶜAbd al-Raḥmān I e III, un Almanzor, il respiro della grande storia che corre sino a tutto il XII secolo nelle vicende degli Arabi di Spagna, tra la audace politica di espansione mediterranea e la guerra fronteriza. Nella storia degli Arabi di Sicilia non una figura campeggia in formato eccezionale, sollevandosi al di sopra di una storia meramente provinciale: se qualcuna vi si affaccia, viene di fuori, come il feroce Ibrāhīm ibn al-Aglab, l'espugnatore di Taormina che morrà nella Terraferma italiana sotto Cosenza, o, originaria di Sicilia, fuori dell'isola compie la sua carriera e il suo destino, come Ŷawhar al-Ṣiqillī, il *gulām* di origine siculo-bizantina che donerà ai Fatimidi un nuovo regno e una capitale. Solo in miniatura, spaziale e temporale, si può ritrovare in Sicilia, per pochi anni alla vigilia della conquista normanna, il periodo dei *reinos de Taifas*, che forman culturalmente la gloria della Spagna musulmana: ed è il pulviscolo di piccoli principati locali in cui si smembra l'Isola all'estinguersi in Palermo della dinastia Kalbita, per cader facile preda del Conte Ruggero. Con i grandi Normanni, l'Isola ancor per gran parte araba e musulmana balza veramente in primo piano nella storia d'Italia e del Mediterraneo; ma, politicamente, non è più storia degli Arabi questa, benchè l'Arabismo tramontante vi abbia gettato una delle sue più fulgide luci.

2ª ed., Berlin 1877, nota in Spagna nella traduzione piuttosto deformante di J. Valera, *Poesía y arte de los Árabes en España y Sicilia*, 3ª ed., Sevilla 1881.

Il senso delle proporzioni e la concretezza storica ci impedisce dunque una parificazione troppo rigorosa tra le due storie e le due civiltà. Ma ciò non esclude le analogie, i rapporti, le linee ora di filiazione ora di fraternità ideale. Sorvoliamo pure su concordanze meramente estrinseche, il conte Giuliano e l'ammiraglio Eufemio che a distanza di un secolo aprono all'invasore le porte della patria (eppure, sfrondati dell'abbellimento leggendario, i due episodi rivelano una non estrinseca analogia, le due terre d'Europa protese igualmente come ponti verso la *ʿidwa* africana, invitanti a un passaggio cui il più fortuito incidente può dare la spinta). Accenniamo appena di sfuggita ai concreti episodi storici che mettono in rapporto Arabi di Spagna e Arabi di Sicilia: l'insperato aiuto venuto d'Andalusia, per casuale iniziativa privata e quasi piratesca, alle prime forze arabe passate con Asad ibn al-Furāt da Susa alla conquista dell'Isola, e rimaste, dopo i prime successi, isolate, prive del loro capo, travagliate dalla pestilenza e dalla resistenza indigena; quelle poche migliaia d'uomini sopraggiunte allora di Spagna, con scopi più che altro di avventura e bottino, parvero veramente il soccorso del cielo ai mal ridotti Musulmani di Tunisia, che poterono col loro aiuto riprendersi, allargare la zona di occupazione ed entrare vittoriosi nell'831 in Palermo [1]. Più di un secolo dopo, Arabi spagnoli e Siciliani si trovano ancora di fronte, ma da nemici, nel gioco della politica mediterranea di ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir contro i rivali Fatimidi di Ifrīqiya: per rappresaglia della preda fatta su di una nave fatimida, la squadra siciliana dell'emiro al-Ḥasan ibn ʿAlī, su ordine del califfo al-Muʿizz, compie nel 955 una azione punitiva contro Almeria, destinata dalla sua posizione, allora come ai nostri giorni, a subire le offese e le ritorsioni della guerra navale (o aeronavale...) [2]. Ma tolti questi e altri minori episodi, non è la storia politica che allaccia intimamente i due paesi musulmani. La Sicilia araba, in tutto il corso della sua esistenza, gravitò sempre nell'orbita dell'Ifrīqiya

[1] Amari, *Storia*, I, 418-22; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 170.

[2] Amari, II, 287; Lévi-Provençal, 353.

che l'aveva conquistata e colonizzata; fu prima dipendenza aglabita, poi fatimida con più o meno sostanziale autonomia, in ultimo legata con alterne vicende allo Stato zīrita, erede dei Fatimidi nel vicino Maghrib, da cui invano sperò aiuto contro l'invasione normanna, e contro cui doveva anzi più tardi passare all'offensiva il giovane imperialismo di re Ruggero. Nè da parte spagnola, nemmeno ai grandi giorni di al-Nāṣir, risulta si sia mai seriamente pensato a una conquista dell'Isola, non mantenibile senza il dominio della prospiciente costiera (anche la contro-rappresaglia omayyade per lo sbarco di Almeria non si rivolse alla Sicilia, ma all'Africa).

I veri legami tra Spagna e Sicilia araba non appartengono dunque alla storia politica e militare, quanto a quella della civiltà e della cultura. Comune il fondo etnico, arabo-berbero, della popolazione immigrata, come ci attestano le fonti storiche e ci conferma l'onomastica locale, largamente nota per la Sicilia attraverso le *platee* o ruoli colonici dei diplomi normanni. Comune la mescolanza con l'elemento indigeno, qui di tradizione latino-visigotica, lì siculo-greca, nell'uno e nell'altro caso assorbito per buona parte, culturalmente se non etnicamente, dai conquistatori. Comune infine tra Spagna e Sicilia il tipo di cultura, che nella relativa uniformità della cultura arabo-musulmana medievale si specifica come varietà maghrebina; tra le sue caratteristiche ci appare la prevalenza del rito giuridico mālikita, alla cui scuola la Sicilia dette insigni cultori come al-Māzarī, e nel cui seno ci appare accentuato, quasi direi stilizzato, quel rigido e arido tipo dell'*alfaquí* «dal cuore di sparto», come l'Abū Isḥāq di Elvira, così stranamente coesistente con i più maturi e raffinati aspetti della vita civile entro la società musulmana; e inoltre comuni lineamenti artistici, per quanto ci è dato indurre dai scarsissimi resti diretti di monumenti arabi di Sicilia, e dalle splendide vestigia dell'arte arabo-normanna che per noi ne tiene il luogo; e soprattutto comunità di cultura letteraria, di indirizzi e stili di poesia, con cui tocchiamo veramente il fondo di una unità ispano-siciliana [1].

[1] Vedi per questo il mio profilo di *Ibn Ḥamdīs*, Mazara 1948, pp. 8-12.

Una storia della poesia araba di Sicilia deve ancor restringersi in gran parte a nudi elenchi di nomi, corredati da magri saggi. Solo del maggior poeta, Ibn Ḥamdīs, ci è rimasto un intero divano, con quello assai più piccolo dell'artisticamente insignificante al-Ballanubī. In luogo delle grandi raccolte antologiche su cui è possibile fare la storia della poesia araba di Spagna, non abbiamo che parziali estratti, serbatici da al-Iṣfahānī, da Ibn Saʿīd al-Magribī e da un altro oscuro compilatore, di quella che poteva essere la *Ḏajīra* della poesia arabo-siciliana, e in cui un contemporaneo siciliano di Ibn Bassām (e per combinazione oriundo come lui di Santarem), raccolse saggi di ben 170 poeti arabi dell'Isola. Questa *al-Durra al-jaṭīra fī šuʿarāʾ al-Ŷazīra* di Ibn al-Qaṭṭāʿ (morto al Cairo nel 1121) [1], e curiosamente ricordante anche nel titolo la massima antologia di poesia arabo-andalusa, è purtroppo perduta, e solo in parte sostituita dagli accennati estratti, e dai saggi di una analoga antologia, siculo-africana, compilata un po' più tardi a Mahdiyya da un Ibn Bašrūn, di cui anche qualche cosa ci ha conservato nella sua *Ǧarīda* al-Iṣfahānī. Quando questa grande antologia poetica del sec. XII sarà stata pubblicata, come è in progetto al Cairo, e sarà del pari progredita l'edizione cairina di Ibn Bassām, la cui quarta parte contiene anche poeti di Sicilia migrati poi in Spagna, noi potremo forse formarci un'idea più adeguata della personalità di molti fra questi poeti che conosciamo sinora più che altro per gli estratti datine da Amari nella *Biblioteca Arabo-Sicula* (limitandosi quasi sempre ai frammenti di qualche importanza storica) [2]. Pur nella incompletissima misura in cui sono sinora noti, noi possiamo già sentirvi la stessa aura poetica (e ammettiamo pure, talvolta, lo stesso tanfo retorico e barocco) della grande pleiade arabo-spagnola, oggi veramente incorporata al patrimonio poetico d'Occidente dall'arte raffinata dell'amico

[1] Vedi su di lui Amari, II, 570-76.

[2] *Biblioteca Arabo-Sicula (BAS)*, 579-612, cui vanno aggiunte le citazioni di Ibn Saʿīd al-Magribī, nel capitolo sulla Sicilia edito da B. Moritz in *Centenario Amari*, Palermo 1910, I, 292-305, e la *Antologia di poeti arabi-siciliani* (un estratto da Ibn al-Qaṭṭāʿ, di al-Ṣayrafī) edita e tradotta da I. Di Matteo, in *Archivio Storico per la Sicilia*, I (1935), e in estratto a parte, Palermo 1937.

García Gómez. Chi ha letto i *Poemas arábigoandaluces* e le *Casidas de Andalucía*, e ha gustato la poesia, e sopportato le *agudezas* degli Ibn Zaydūn e Ibn al-Labbāna, Ibn al-Zaqqāq e Ibn Jafāǧa, al-Muʿtamid e le altre stelle dello scintillante firmamento andaluso, ne sentirà come una continuazione ed un'eco nei radi saggi superstiti di poesia arabo-siciliana. Una stessa tematica, uno stesso patrimonio di immagini, una stessa raffinatezza e perfezione formale, inversamente proporzionale alla tenuità del contenuto; lo stesso alessandrino gusto che concentra su un circoscritto oggetto materiale la visione lirica, e sembra farlo rotare come cristallo al sole per accenderne i fuochi nello spostarsi delle varie sue facce. Frammentismo insomma (lo «irisado polvo de diamante» secondo la felice immagine del García Gómez), anche là dove in apparenza ci troviamo di fronte a un vasto complesso come la *qaṣīda*, di cui nessuno, anche per epoche meno preziose, ha osato affermare l'intrinseca unità estetica. La Sicilia insomma, per anticipare in una formula il nostro giudizio, non è che una provincia letteraria della Spagna, per i due secoli, decimo e undecimo, in cui le loro vicende corrono parallele nella unità spirituale del Maghrib.

Esempi di quest'arte arabo-sicula potrei darvi ad abbondanza dal divano del suo maggior rappresentante, il siracusano Ibn Ḥamdīs. Ma il maggior rilievo di questa personalità, la conoscenza che abbiamo della sua vita, e il suo valore quasi esemplare nei rapporti fra Sicilia e Spagna richiederebbero un particolare discorso. Non mancano del resto altri poeti, anche se meno celebri o meno a noi noti, per esemplificare la caratteristica ora enunciata. Non si direbbero tolti a un «poema arabigoandaluso» questi versi su un cero, di ʿAbd Allāh ibn Ŷabar al-Ṣiqillī? [1]:

> *Una lancia che ha rivestito la veste d'un innamorato manifesto, tuffato nelle lacrime e i bruciori d'amore* (un'asta cioè che si fonde nel suo involucro di cera, come si strugge un amante),

[1] *Centenario Amari*, I, 300.

non ha cessato di trafiggere il petto della notte per metterla in fuga, sinchè al mattino ne è sgorgato il sangue dell'aurora.

O questi sugli aranci, di un Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn ᶜAbd al-Raḥmān [1]:

Godi degli aranci che hai colti. La lor presenza è presenza della felicità.

Benvenute le guance dei rami, benvenute le stelle degli alberi!

Si direbbe che il cielo abbia piovuto oro puro, e la terra ce ne abbia foggiato sfere lucenti...

E ancor del medesimo, su un verziere d'acque correnti e di palme [2]:

Ho battuto alla porta d'un giardino florido come la giovinezza, mentre l'astro brillava fisso sull'orizzonte del cielo.

Palpitava la rugiada nelle pupille dei suoi narcisi, come lacrime d'amanti, pur senza passione.

I fior di camomilla ivi si schiudono al sorriso, e rosseggian vergognose le guance degli anemoni.

Tremolano sui rami i lor frutti, come tremolano i seni sulle belle persone, snelle qual ramo di salice.

E contro di essi snuda la spada un ruscello, dall'acqua fresca e dolce, non tocca dal sole.

Mentre si ergono d'ogni lato ignude le palme, prive di velo, adorne sul petto di collane di datteri...

Ed ecco il vecchio motivo bacchico-erotico di Abū Nuwās, applicato a un giovane coppiere cristiano di Palermo da un Abū-l-Ḥusayn ibn al-Ṣabbān di Mahdiyya [3]:

1 Di Matteo cit., p. 20 testo arabo.
2 Di Matteo, ibid.
3 *BAS*, 599.

Un garzone cinto del zunnār *che ha appesa la croce sul petto, e attorno al farsetto porta (ricamati?) brani del Vangelo.*

S'è spenta nella tenebra notturna la brage del suo fuoco, ed egli ha posto come una candela la brage della sua botte.

Spunta per i viandanti notturni dalla sua coppa un astro, che fa loro da guida sino al mattino...

Questi e simili frammenti, che si potrebbero moltiplicare, parranno tanto meno originali quanto più se ne conoscano i modelli, che vanno dalla poesia dei *muḥdaṯūn*, dei «moderni» dell'ᶜIrāq abbàside, al prezioso frammentismo andaluso. E come in Andalusia, accanto alla *qiṭᶜa* descrittiva fiorì in Sicilia la lunga e fredda qaṣīda encomiastica, di cui è inutile dar qui esempi; e non fu ignota sembra la *muwaššaḥa*, di cui al-Iṣfahānī ci ha serbato almeno un saggio [1], chiara derivazione della poesia strofica andalusa e maghrebina; ma ignoriamo purtroppo se accanto a questa poesia in lingua classica anche la Sicilia abbia conosciuto lo *zaǧal*, quel prezioso spiraglio sul linguaggio e lo spirito del popolo che ha dato meritata fama ad Ibn Quzmān, e che nel nostro caso ci permetterebbe qualche induzione più sicura sulla lingua parlata nell'Isola (molto probabilmente un dialetto di tipo maghrebino, identico o affine a quello vigente allora in Ifrīqiya).

Puri letterati dunque, e giocolieri di parole e d'immagini, questi poeti siciliani? Come in Spagna, come ovunque, ebbero un cuore anch'essi, e talvolta la viva esperienza di vita si insinuò nei loro squisiti arabeschi. Gli eterni affetti e dolori trovarono talora anche in loro espressione sincera. Ecco il lamento d'un padre, ᶜAbd al-Ḥaqq al-Sahmī al-Qurašī, sulla tomba precoce del giovane figlio [2]:

Ti veggo vicino, ma lontano è il nostro incontro; il tuo corpo si consuma, sotto l'azione distruttrice del tempo.

Nè mai pensavo, o ᶜImrān, che ti avrei visto abitare nella polvere, ed ivi disfarti.

1 *BAS*, 580.

2 *Centenario Amari*, I, 379 (dal *Tartīb al-Madārik* del Qāḍī ᶜIyāḍ).

Nè che sarei rimasto qualche tempo dopo di te, contemplando ciò che vive tuttora, mentre tu sei scomparso.

Pazienterò in questo mondo, o figliuol mio, nella speranza di incontrarti in quell'altro, e di trovarti felice.

Ed ecco una voce religiosa, forse il più religioso accento che abbia mai risonato in quest'ambiente, tra i due estremi della frivolezza libertina e della sterile bigotteria: è una definizione del Sufismo, del poeta Ibn al-Ṭazī, quale avrebbe sottoscritto il vecchio Ḥasan al-Baṣrī [1]:

Non consiste il Sufismo nel vestir la lana che vai tu stesso rattoppando, nè nel gridare e danzare e agitarti, nè nel farti venir svenimenti come fossi impazzito.

Ma Sufismo è l'essere limpido senza macchia, e seguire la Verità, il Corano, la fede,

e mostrarti timorato di Dio, pentito sempre delle tue colpe, intimamente contrito...

Su libertini e pii del pari non tardò del resto a scendere la *fitna*, la guerra civile, l'invasione dello straniero infedele. Gli effimeri emirati siciliani furono tutti in un trentennio spazzati dalla giovane forza del Nord. Ma se si eccettui il divano di Ibn Ḥamdīs, rare testimonianze ci son rimaste di quei grandi eventi storici nella poesia araba contemporanea. Tale il lamento di un ʿAbd al-Ḥalīm, che contrappone l'Isola della sua gioventù, giardino di paradiso, a quella dei suoi anni maturi, divenuta «un inferno ardente» [2]. Tale, più esplicito, quello di un faqīh Ibn al-Kūnī [3]:

La Sicilia e i suoi uomini di penna vivevano all'ombra d'una fresca vita di delizie.

La sicurezza vi aveva su disteso i suoi veli, e la fama di lei andava pel mondo con le carovane.

1 *BAS*, 590.

2 *BAS*, 582.

3 *Centenario Amari*, I, 382 (dal *Tartīb al-Madārik*).

Ma essi non furon grati a Dio della grazia concessa, e in cambio dell'acqua dolce ebbero il sale.

Le dure vie dell'esilio si apersero allora per molti Arabi siciliani, in una emigrazione che seguì e talora congiunse insieme due mete: la vicina madrepatria Ifrīqiya, primo rifugio ed ostello a molti di questi profughi, e la più lontana nello spazio, ma spiritualmente ancor più vicina Andalusia, che irraggiava allora il fugace splendore dei *reinos de Taifas*, alla vigilia dell'invasione almoravide. La Siviglia di al-Muʿtamid, l'Almeria di al-Muʿtaṣim aprirono ospitali le braccia agli esuli; e sappiamo nel caso di Ibn Ḥamdīs quanto felice fosse per più d'uno questo trapianto. Ci basti qui ricordare i versi d'un altro suo compatriota e collega in poesia, Abū-l-ʿArab Muṣʿab al-Qurašī, ospite come lui della corte ʿabbādita e panegirista di al-Muʿtamid [1]:

Patria mia, se tu ti sei allontanata da me, io prenderò a mia patria le selle dei generosi corsieri.

Se la mia origine è dalla terra, ogni terra è mia patria, e ogni umana creatura è mio parente,

dove al-Iṣfahānī addita a riscontro versi di Ibn al-Muʿtazz e d'altri, e a noi Italiani par d'udire un presagio della voce di Dante, cittadino del mondo: «Quidni? Nonne solis astrorumque spe»cula ubique conspiciam?».

Ma non tutti esularono. Compiutasi integralmente la riconquista cristiana dell'Isola in metà del tempo occorso due secoli prima ai Musulmani per conquistarla, si realizzò su quel lembo di terra mediterranea la mirabile simbiosi di due fedi, due culture e civiltà che anche la Spagna doveva conoscere in quel secolo decimosecondo così fecondo per la formazione della cultura europea. Come già alla fine del Mille Alfonso VI, così i grandi Normanni, i Ruggeri e i Guglielmi, seppero e vollero essere «re degli uomini delle due religioni», amalgamare in una tollerante convivenza e in pacifico scambio culturale i vincitori

[1] *BAS*, 609.

e i vinti. La figura di Edrisi accanto a Ruggero è simbolo di questo felice momento, in cui il fanatismo religioso e nazionale tace di fronte alla bellezza di un'opera scientifica e culturale comune. E il normanno «stato opera d'arte», che Burckardt salutò anticipatore in pieno Medioevo dello stato moderno, realizzò per un istante in Sicilia quello che avrebbe potuto avvenire nell'Andalusia arabo-romanza se meno lungo e faticoso si fosse trascinato lì il travaglio della Reconquista. È noto che una delle più suggestive testimonianze di questa convivenza fra le due fedi e le due culture nella Sicilia normanna ci viene dalle inmediate, spontanee impressioni di un musulmano spagnuolo, Ibn Ŷubayr, che nell'inverno 1184-85, reduce dal pellegrinaggio, traversò da un capo all'altro lo stato di Guglielmo il Buono: «Buono», ci insegnano gli storici moderni, perchè, a differenza del «Malo» suo padre, fu debole dinanzi ai turbolenti baroni del Regno; ma buono fors'anche in più vero e semplice senso, come fa pensare quel che narra il non sospetto Ibn Ŷubayr, del denaro spontaneamente offerto dal re ai poveri Musulmani naufraghi dinanzi a Messina, per permetter loro di sbarcare, e di quelle benigne parolette, degne del Saladino di Lessing, con cui egli rincuorava i suoi *fityān* musulmani e le sue donne spaventate durante un terremoto: «Invochi pure ognuno di voi l'Essere che »adora e in cui crede» [1]. Atti e parole che mi son sempre tornati a mente nel contemplare la bianca tomba di quel re, accanto al cupo sepolcro in porfido del Malo, nello splendore di Monreale.

Non è qui il caso di ricordare le tante interessanti notizie che ci dà Ibn Ŷubayr su Palermo e la Sicilia tutta arabo-normanna, che egli felicemente chiama, per bontà di clima e ricchezza di prodotti, «figlia di Andalusia» [2]. Noterò solo come agli accenni sulla tolleranza personale del Re e in genere di tutta la variopinta società siciliana verso i Musulmani dell'isola, sembran contraddire altre notizie, raccolte da lui a Trapani prima di im-

[1] Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, 2ª ed. Wright 322, 335, trad. Schiaparelli 319, 323.

[2] Ibn Ŷubayr, 323_{10}: وكفى بأنّها (صقلية) ابنة الاندلس في سعة العمارة وكثرة الخصب والرفاهة; trad. 321.

barcarsi, su pretese vessazioni e persecuzioni cui la comunità islamica sarebbe state esposta, da parte del proselitismo cristiano [1]; contraddizione che si spiega in parte con diverse fonti di informazione (eppure a Trapani stesso Ibn Ŷubayr ha occasione di stupirsi alla libertà e solennità indisturbata con cui la comunità locale celebra la fine del ramaḍān!), in parte con la relatività dei concetti stessi di «libertà» e «tolleranza», quando siano intesi unilateralmente. I *moriscos* granadini del 500 sarebbero stati probabilmente felici di godere il regime di cui si lagnavano con Ibn Ŷubayr i Musulmani trapanesi di re Guglielmo!

In questo clima di sincretistica raffinata civiltà, la poesia araba di Sicilia dette i suoi ultimi bagliori, e noi dobbiamo esser grati ad al-Iṣfahānī per averci serbato nella sua Antologia, non senza qualche pio scrupolo e qualche moto di stizza, anche i versi di poeti arabi in lode dell'infedele Ruggiero, dei monumenti e delle splendide ville di Palermo non più musulmana. Sarà un caso, ma son forse i più bei versi, questi, di tutta la poesia araba di Sicilia a noi nota, e s'innalzano a un livello d'arte che tutte le qaside e le frigide esercitazioni letterarie dei loro predecessori non eran riuscite a reggiungere. Ecco come un ʿAbd al-Raḥmān di Butera celebrava la villa suburbana di Ruggero, presso Palermo [2]:

Fa circolare il vecchio vino dorato, e bevi da mattina a sera,
Bevi al suon del liuto, e dei canti degni di Maʿbad.
Non v'è vita serena, se non all'ombra della dolce Sicilia,
sotto una dinastia che supera le cesaree dinastie dei Re.
Ecco palazzi regali, in cui la gioia ha preso albergo;
meravigliosa dimora, cui Dio largì perfetta bellezza!
Ecco il teatro fulgente su ogni edifizio di architettura,
i superbi verzieri, per cui il mondo è tornato a fiorire,
i leoni della sua fontana, che versano acque di paradiso.

1 Ibn Ŷubayr, 340-43, trad. 339-43.
2 *BAS*, 582-83.

La primavera ha vestito le sue contrade degli splendidi drappi della sua bellezza.
Ha coronato il loro viso di variopinte vesti gemmate,
ha profumato gli aliti dello zefiro, al mattino e alla sera.

E Ibn Bašrūn, l'antologista di Mahdiyya, che doveva ben conoscere di persona la corte siciliana, volentieri si prestava a rispondergli per le stesse rime, esaltando per nome Ruggero «re dei re» e la sua vita di delizia [1]. Ve lo figurate, quattro secoli dopo, un epigono di Ibn Zamrak celebrare in impeccabile metrica classica Ferdinando il Cattolico o Carlo Quinto?

Ma ancor più famoso, tra questi ultimi bagliori della musa araba in Sicilia, è l'inno alla bellezza della Favàra, l'altro luogo di delizie regali presso Palermo, di ʿAbd al-Raḥmān al-Iṭrabānīšī, il Segretario trapanese [2]:

Favàra dal duplice lago, ogni desiderio in te assommi: vista soave e spettacol mirabile.

Le tue acque si spartiscono in nove rivi: oh bellissime diramate correnti!

Dove i tuoi due laghi si incontrano, ivi l'amore si accampa, e sul tuo canale la passione pianta le tende.

Oh splendido lago dalle due palme, e ostello sovrano circondato dal lago!

L'acqua limpida delle due sorgenti sembra liquide perle, e la distesa d'acqua un mare.

I rami dei giardini sembran protendersi a guardare i pesci delle acque e sorridere.

Il grosso pesce nuota nelle limpide onde del parco, gli uccelli cinguettano nei suoi verzieri.

Gli aranci superbi dell'isoletta sembran fuoco ardente su rami di smeraldo.

[1] *Ibid.*, 583-84.

[2] *Ibid.*, 584-86, con le emendazioni dell'Amari stesso e del Fleischer a p. 74-75, per questi e i precedenti versi.

Il limone pare avere il pallor d'un amante, che ha passato la notte dolendosi per l'angoscia della lontananza.

E le due palme paion due amanti che per paura dei nemici si siano eletti un forte castello.

Palme dei due laghi di Palermo, possiate essere abbeverate da continuo flusso di pioggia!

Possiate godere sorte felice, e attingere ogni desiderio, e dormano le avverse vicende!

Prosperate, e offrite riparo agli amanti; alle sicure ombre vostre vige inviolato l'amore.

Il nobile carme, purtroppo qua e là guasto nel testo ed oscuro, è divenuto, dacchè l'Amari lo fece conoscere, quasi il simbolo della Sicilia musulmana, voluttuosamente adagiata all'ombra degli aranceti in fiore.

Ma anche quella primavera, o piuttosto quell'autunno opulento, ebbe termine, e col rapido tramonto della dinastia normanna suonò l'ultima ora per il languente arabismo siciliano. Nelle sanguinose vicende che segnarono l'avvento nell'Isola della dinastia sveva, scomparve quanto di intellettualmente vivo serbavano ancora le colonie musulmane di Sicilia; e rimasero solo servi della gleba, avventurieri e predoni, focolaio ancor per qualche decennio di insurrezioni e di torbidi. Federico II, pur cresciuto da giovane in Palermo sotto la guida di *šeij* musulmani, e intellettualmente imbevuto di cultura orientale, fu politicamente e socialmente il liquidatore di questi ultimi resti dell'Islam in Sicilia, sommersi ormai in un mondo estraneo ed ostile. Ebbero anche essi le loro Alpujarras, le disperate rivolte di Giato ed Entella, severamente domate dalle armi imperiali: e un passo di Ibn Sa'īd, rimasto ignoto all'Amari, e sfuggito, sembra, anche al diligentissimo Nallino, ci parla dell'ultima difesa che una virago musulmana, assai più maschia di Boabdil, fece appunto in Entella attorno al 1222, sterminandovi in una imboscata trecento cavalieri dell'Imperatore, e dandosi poi da sè stessa la morte [1]. Ma l'estremo epilogo dell'arabismo in terra italiana si

[1] *Centenario Amari*, I, 294.

svolse, come è noto, fuori dell'Isola, nella colonia pugliese di Lucera dove i Saraceni deportativi da Federico furono fedele sostegno suo e del figlio Manfredi, e sparirono solo mezzo secolo dopo, massacrati dal fanatismo angioino.

Così si spegneva per sempre l'Arabismo siciliano, in un periodo di crisi e regresso su tutta la linea delle sorti dell'Islam, mentre San Fernando riportava la croce a Cordova e Siviglia, e a Oriente i Mongoli sembravano voler spazzare sotto l'ondata barbarica tutta la civiltà musulmana. L'Islàm si riprese, sappiamo, ma non riguadagnò mai più queste terre d'Occidente, dove era stato apportatore di civiltà; chè nessun confronto è possibile tra la positività del dominio arabo-musulmano nell'Europa occidentale, in Spagna e in Sicilia, con l'islamizzazione dell'Europa orientale che doveva compiersi sotto i Turchi qualche secolo dopo, gettando o approfondendo radici di barbarie da cui quei popoli non si sono ancora interamente liberati.

La positività del dominio arabo in Sicilia fu riconosciuta dall'Amari nello spezzamento del latifondo romano-bizantino, sostituito dalla piccola proprietà rurale, nella progredita civiltà della vita cittadina, in un intenso rigoglio di cultura, sia pure di tipo importato, straniero. Gran parte di questi progressi andaron perduti nelle vicende posteriori dell'Isola, caduta presto in balia del feudalesimo più rozzo, rimasta arretrata con tutta l'Italia meridionale rispetto allo sviluppo sociale e civile della Penisola. Gli aurei giorni di Palermo kalbita e normanna non tornarono più; e quando nell'Ottocento un nuovo fremito di vita agitò i migliori figli dell'Isola, a quel lontano passato si rivolse come ad auspicio uno dei più generosi fra essi, quell'Amari nel cui nome ho cominciato e mi è caro ora finire. Per l'opera sua dotta e magnanima, la Sicilia provò l'orgoglio anche di quel periodo, che poteva sembrare estraneo e barbarico, della lontana sua storia. E gli studi arabo-siciliani, sotto l'impulso di quel Grande, ebbero nell'Isola una vivace fioritura. Oggi, mi duole constatare una verità ingrata, che per essere ingrata non è meno vera, oggi quella tradizione di storia, filologia e archeologia arabo-sicula è stata nell'Isola del Sole quasi del tutto lasciata ricadere. Scomparsa dopo una breve reviviscenza la cattedra di arabo nella

Università di Palermo, che risponderebbe a un'esigenza primaria della cultura regionale; negletto, o addirittura disperso, il piccolo patrimonio superstite di epigrafia arabo-sicula, che sempre l'Amari aveva per primo scientificamente raccolto e illustrato, seguito in ciò da un valente continuatore come l'epigrafista e numismatico B. Lagùmina; lasciati deperire i pochi monumenti stessi che più direttamente ci parlano in Palermo della civiltà arabo-normanna, come la Zisa e la Cuba; gli studi arabi sono oggi insomma in Sicilia in pieno abbandono, come e forse più ancora di un secolo fa, quando il giovane esule palermitano riscopriva nei manoscritti di Parigi i titoli di nobiltà della sua patria, per i secoli oscuri dell'Alto Medioevo. Quale contrasto fra questa nostra decadenza, e l'ininterrotta fioritura degli studi arabo-spagnoli, che da un secolo a questa parte abbiamo visto con ammirazione tramandarsi di generazione in generazione, in questa terra di Spagna! Più vasto campo, certo, quello dell'Islam andaluso, più lunga e alta storia, più profondo e complesso influsso nelle sorti del vostro Paese; e maggiore quindi, naturalmente, il posto a essò riservato nella coscienza nazionale e nell'organizzazione degli studi superiori spagnoli. Ma se è vero, come ho cercato qui di ricordare, che la Sicilia araba fu «figlia di Andalusia», lasciate che io porti qui alla madre, o alla sorella maggiore, il saluto nostalgico di questa minor sorella mediterranea, il ricordo dei comuni legami, la coscienza non spenta, almeno in chi ha la religione del passato, di questo comune passato glorioso.

Francesco Gabrieli.

ORIGINALIDAD Y ESTILO DE LA ANATOMÍA DE AVERROES

ABŪ-L-WALĪD Muḥammad ibn Rušd, el famoso Averroes, se revela en su «Libro de las Generalidades de Medicina» *(Kitāb al-Kulliyyāt fī-l ṭibb)* como destacada personalidad científica. Encuadrado en el marco de la Escolástica medieval, tan rigurosa en el lado árabe musulmán como en el cristiano, sabe ser original en medio de la tradición científica que lo envuelve. Y esa originalidad se hace ostensible si analizamos las fuentes y el estilo de algunas partes de su libro, por ejemplo, la Anatomía y Fisiología.

Fuentes.

Muchas fueron las lecturas médicas de Averroes: Aristóteles, al que conocía como pocos; Hipócrates; Galeno, alguna de cuyas obras comentó; Ibn Zuhr, su gran amigo; Rāzī, son mencionados expresamente en el *Kulliyyāt*. Pero su cultura médica debía de ser mucho más extensa. Seguramente conocía todas las obras de su tiempo y aun las anteriores a su época escritas en árabe; desde luego, el *Cánon* de Avicena, el *Libro Real* de ʿAlī ibn al-ʿAbbās, el *Taṣrīf* de Albucasis, etc. Pero más que las fuentes generales y remotas nos interesan aquí las fuentes próximas conocidas.

A este respecto, los dos primeros libros del *Kulliyyāt* se diferencian esencialmente, ya que el primero apenas tiene frase original del autor, mientras en el segundo se hace patente su personalidad científica. Esa diferencia no debe de extrañar, pues corresponde al intento del autor cuando planeó su obra. En el proemio dice taxativamente: «El primer libro trata de Anatomía, y será breve, porque en él no prometo decir cosa nueva que no haya sido dicha por otros autores». En los demás, por el contrario — afirma — «expondré nuevas opiniones, que no pensaron los médicos antiguos, y las probaré por los fundamentos de la Filosofía Natural». En el libro segundo, por consiguiente, piensa presentar una obra original y en el primero un resumen de lo ya dicho por otros. Y así lo cumple, pues el libro primero del *Kulliyyāt* no es más que un breve manual de Anatomía, mientras el segundo es una obra seria, al modo escolástico, en la que desciende a discutir en regla la primacía de las vísceras en cada función, el papel del esperma en la formación del embrión, la naturaleza del movimiento voluntario, etc.

El método guarda relación con el plan. Así, el libro primero será un zurcido de descripciones, fielmente copiadas de los anatomistas anteriores. Era el modo usual de trabajar en la Edad Media [1]. Averroes se sabía de memoria largos pasajes, que repite al pie de la letra a su amanuense. En este libro no hay, pues, que buscar originalidad, ya que lo único personal que contiene es la disposición de los pasajes y los capítulos. En el segundo libro sigue, en cambio, el método escolástico: tras de presentar el estado de la cuestión, toma partido, si es que debe tomarlo, por una de las opiniones; procura probarla positiva y negativamente, o sea con argumentos propios y refutando los adversos, y luego se propone a sí mismo y resuelve las dificultades que se ofrecen.

La búsqueda de las fuentes próximas del libro primero, es relativamente fácil: la principal y casi exclusiva (un 80 %) es el *Kitāb Manṣūrī* de Rāzī; luego, el *Kitāb Malikī* o *Libro Real* de Ibn al-ʿAbbās (menos de 15 %) y, por último, más en

[1] Cf. Carra de Vaux, *L'avicennisme latin*, p. 70.

las ideas que en la materialidad de las palabras, el *Cánon* de Avicena. Las frases originales de Averroes vienen a reducirse a un 5 %. Véase el cuadro siguiente:

Fuentes de la Anatomía.

Capítulo.	*Fuente.*
Huesos	Rāzī, con algunos incisos de Ibn al-ᶜAbbās.
Arterias	» con pequeñas variantes.
Venas	» En la descripción de la porta sigue a Ibn al-ᶜAbbās con pequeñas variantes.
Nervios	»
Ligamentos	Ibn al-ᶜAbbās con algunas omisiones.
Tendones	Ibn al-ᶜAbbās.
Carne	Ibn al-ᶜAbbās.
Músculos	Ibn al-ᶜAbbās y Rāzī, con adiciones.
Cabeza	Rāzī y Avicena.
Medula	Ibn al-ᶜAbbās con algunas adiciones.
Ojos	Rāzī con algunas variantes.
Nariz	»
Oídos	» con algunas variantes.
Lengua	»
Faringe y boca	» con algunas variantes.
Pecho y pulmones	»
Corazón	»
Esófago y Estómago	»
Intestinos	»
Hígado	» con algunas variantes.
Bazo	»
Vesícula biliar	»
Riñón	»
Vejiga	» e Ibn al-ᶜAbbās.
Miraq	»
Testículos y Pene	»
Mamas	»
Matriz	Ibn al- Abbās y Rāzī.

El estilo propio aparece, sin embargo, aun en los casos de plagio total.

Para conocer el punto de vista anatómico del autor, veamos, primero, un ejemplo de cada una de las dos fuentes principales (Rāzī e Ibn al-ᶜAbbās), y, a continuación, en contraste, un esquema del capítulo sobre la fisiología de los sentidos, perteneciente al libro segundo.

Capítulo de los nervios.

La única fuente es Rāzī; pero no sin algunas variantes, características de un estilo diferente.

En primer lugar, Rāzī emplea el verbo *jaraŷa* («salir») para indicar el movimiento de los cordones nerviosos del encéfalo o de la medula, mientras Averroes usa ordinariamente el verbo *ittaṣala* («estar unido a...»); primer indicio de un modo de ver la Anatomía más estático que dinámico. Además, donde Rāzī dice simplemente «salir», Averroes tampoco dice solamente «estar unido a...», sino que, usando la raíz *ẓhr* («aparecer»), suele decir «aparece unido». Esto indica una constante conciencia experimental: describe como si estuviera delante de un cadáver, en el que observa «cómo las cabezas de los nervios aparecen unidas al cerebro o a la medula». En dos notas se puede condensar, por consiguiente, su estilo anatómico descriptivo: espíritu de observación y consideración estática; y las dos revelan su formación de filósofo. Mientras Rāzī habla dogmáticamente, Averroes aduce argumentos, y en el terreno anatómico ninguno hay mejor que la experiencia, presente en esos «aparece» o «se muestra», que preceden a sus descripciones, y que en algún caso subraya más aún la adición de *bi-l-ḥiss* («por la observación, a simple vista»). Así, al señalar los pares que nacen de la medula, Rāzī dice tajante: «De la medula nacen treinta y un pares de nervios, más uno impar», mientras Averroes, más filosófica y discretamente, escribe: «De la medula se ven nacer *por la observación* treinta y un pares de nervios más uno impar». La experiencia con su invencible poder probatorio está sosteniendo implícitamente la verdad de la descripción.

En segundo lugar, Averroes no copia literalmente el texto

de Rāzī, ni se limita a calcarlo, sino que suprime lo que le conviene, varía algunos términos, añade alguna consideración o frase por cuenta propia; en una palabra, hace un plagio inteligente, y, si es preciso, corrige al maestro. Por ejemplo, en la enumeración de los pares raquídeos, Rāzī dice falsamente que «siete pares salen de las vértebras del cuello», mientras Averroes, consciente de ese error, afirma que «ocho pares salen de las vértebras del cuello», es decir, los siete correspondientes a los agujeros de conjunción de las siete vértebras cervicales, más uno que emerge entre el occipital y el atlas.

Capítulo de la carne.

La fuente de este capítulo es Ibn al-ᶜAbbās; pero veamos cómo en un punto se trasluce el talento crítico de Averroes:

Al hablar de la carne glandular, menciona Ibn ᶜAbbās tres especies: «Una es las de las glándulas que segregan un humor útil, como las mamas, los testículos y las dos glándulas situadas en la raíz de la lengua [glándulas sublinguales]. La segunda especie son las glándulas que están hechas, unas para llenar los espacios vacíos y servir de cama y sostén a las venas y a los nervios (como las glándulas que se encuentran entre los mesenterios, la glándula llamada «mora» [timo] y la glándula situada entre el ventrículo medio y el ventrículo posterior del cerebro [glándula pineal]), y otras para recibir las superfluidades que fluyen de los miembros que las expulsan (como las glándulas situadas bajo las axilas y las ingles, detrás de las orejas, [parótidas] y en el cuello). La tercera especie es la carne glandulosa que se encuentra en los mesenterios o *yadāwil* que rodean los intestinos [el páncreas]».

Inmediatamente se advierte una repetición, ya que la tercera especie viene a ser un ejemplo del apartado incluído en la segunda bajo el nombre de «glándulas que se encuentran entre los mesenterios», sin que Ibn al-ᶜAbbās explique cuál sea la diferencia, ni aduzca ejemplo de esa segunda especie. Más aún: después de hablar del páncreas con alguna extensión, dice a modo de

resumen: «He aquí la disposición de la carne laxa que se encuentra entre los mesenterios». Todo lo cual hace suponer que no existe más que una glándula, comprendida más o menos latamente entre dichas formaciones del peritoneo, que es el páncreas; y, en efecto, entre los árabes, y aun en Galeno y sus comentadores, falta la referencia a otras glándulas situadas «entre los mesenterios».

Pues bien: Averroes se dió perfecta cuenta de esa tautología de Ibn al-ᶜAbbās, y decidió, con agudo sentido crítico y espíritu de libertad en cuestiones intelectuales, suprimir la repetición.

Más aún: comprendiendo que la subdivisión de la segunda especie de glándulas era bastante superficial, determinó también desglosarla, y presentar un total de tres grupos definidos, distintos y concisos, aunque sin darles ese nombre de grupos o especies para evitar confusiones. He aquí su texto: «Carne glandular es la que existe en los testículos, en las mamas y en la raíz de la lengua, más la carne que existe debajo de las axilas y de las ingles y detrás de los oídos y en el cuello. A ella pertenece también la carne que existe alrededor del intestino y de las venas».

Fisiología de los órganos de los sentidos.

Aquí no hay fuente próxima evidente, si bien la inspiración debe bastante a Ibn al-ᶜAbbās. Al final del capítulo sobre la visión agrega: «Estas son las utilidades de las partes del ojo, según las expone Galeno, aunque son puramente hipotéticas y conjeturales»; pero él no dice cuáles sean, a su juicio.

Como aquí sólo trato de subrayar la originalidad de Averroes, y en la Fisiología todo, por lo menos materialmente, es de su propia minerva, se comprende que en este tratado sea donde aparezca plenamente su personalidad científica. Sólo estudia las cuestiones capitales; pero las ataca a fondo, yendo directamente al meollo de la tesis, sin rodeos ni cuestiones secundarias. Así, por ejemplo, en el olfato no estudia más que el tema

de la olfación: si es necesaria o no la aspiración del aire, y si, por tanto, la sede del olfato es la pituitaria o los bulbos olfatorios.

Estilo: Descripción anatómica.

Su estilo personal se manifiesta palpablemente en la descripción anatómica, especie de la descripción científica que nada tiene que ver con la prosa de arte. En una disertación vulgarizadora el factor estético es importante y las verdades se han de poner al alcance de las gentes de nivel cultural medio, mediante cierto ropaje literario, como lo hizo describiendo el sentido del oído aquel artista de la prosa científica que fué Ramón y Càjal [1]. Pero un tratadista de Anatomía escribe secamente para profesionales de la Medicina, y no ha de preocuparse de la belleza, sino del orden, de la lógica, de la precisión; en una palabra, del estilo. Toda descripción anatómica, por científica que parezca, ha de tener, en efecto, un estilo, cuyo elemento primordial es el punto de vista, el criterio o norma directiva, lo que Laín ha llamado «idea descriptiva» [2]. Ese enfoque o punto de mira podrá ser estático o dinámico; el hombre vivo o el cadáver; un cuerpo que sólo se compone de materia o un ser vivificado por un alma; pero, necesariamente, sobre todo ello campeará un orden o directriz.

¿Cuál es ese punto de vista descriptivo en la Suma anatómica de Averroes? La respuesta exige unas previas consideraciones sobre el esquema descriptivo de la Anatomía del *Kulliyyāt*.

Averroes divide los miembros en simples y compuestos, y comienza por estudiar cada uno de los simples: primero los huesos, al fin de los cuales dice unas palabras sobre las junturas de los mismos entre sí; luego, las venas, divididas en pulsátiles o arterias y no pulsátiles o venas propiamente dichas; luego, los

1 Ramón y Cajal, S., *El mundo visto a los ochenta años*, cap. 2, p. 29.

2 Laín Entralgo, P., *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, p. 137.

nervios con los ligamentos o tendones; luego la carne, una de cuyas especies son los músculos (si bien a éstos los trata entre los miembros compuestos, por considerarlos como unidad anatómica constituída por carne, ligamento, nervio y tendón); y luego, rápidamente, los miembros simples restantes: membranas, humores, piel, uñas, cabello y espíritus.

Si comparamos este índice descriptivo con el de Anatomía antigua y moderna, con Galeno y con Vesalio, el resultado será sorprendente. Vesalio dedica el Libro I de su *Fábrica del Cuerpo humano* al estudio de los huesos y cartílagos; el II, a los ligamentos y músculos; el III, a los vasos, y el IV, a los nervios. Su punto de vista es puramente morfológico. Siente la necesidad, como dice Laín Entralgo [1], de comenzar su descripción por el esqueleto, soporte o fundamento de la fábrica arquitectónica del cuerpo, para seguir con las partes blandas que lo revisten, y luego con los vasos y nervios, formaciones morfológicamente homogéneas, al igual que los huesos. Galeno, por el contrario, sigue un método fisiológico, y concibe al hombre como un ser vivo en movimiento, en el que los miembros más importantes — los «órganos» en el sentido etimológico del vocablo — son la mano y el brazo, el pie y la pierna. Por ellos comienza su libro *De usu partium*.

¿A cuál de los dos se aproxima el *Kulliyyāt*? La respuesta es obvia. El paralelo entre los esquemas descriptivos de Vesalio y Averroes es tan constante, que sólo admite una solución de continuidad: los músculos. Averroes está tan lejos de Galeno y de los demás anatomistas medievales y tan próximo a Vesalio, que sin temor podemos llamarle precursor de la Anatomía del Renacimiento.

Las razones por las cuales Averroes y Vesalio siguen un orden descriptivo casi idéntico podrán ser distintas; pero los resultados son casi iguales, y, si ahondamos en los verdaderos motivos de sus respectivos planes esquemáticos, hallaremos una fundamental coincidencia. La razón que impulsa a Averroes a seguir ese orden de materias no es otra que su espíritu sistema-

[1] Op. cit., p. 140.

tizador: quiere primero tratar de los miembros similares, para entrar luego en la anatomía de los disimilares. La idea descriptiva de Vesalio es la del cadáver humano, y así, empieza por el esqueleto; pero, a la postre, la causa de que tras los huesos considere los vasos y nervios no es otra que la homogeneidad de su estructura, su categoría de miembros similares, en el mismo plano que los huesos. La verdadera diferencia estriba en el modo de concebir al sujeto de la descripción. Mientras Galeno describe un animal en la plenitud de su movimiento vital, Vesalio lo que considera es el cadáver humano, una fábrica o edificio estático hecho de sistemas morfológicos arquitectónicamente definidos [1]: la fábrica arquitectónica del cuerpo humano quiescente. El hombre de Averroes, que tiende así un puente entre la realidad antigua y la idea moderna, es el animal antiguo racionalizado.

Tras los miembros simples, vienen los compuestos. Aquí Vesalio adopta un esquema heredado de Galeno. Las vísceras y los órganos de los sentidos son descritos según las tres potencias de Galeno, correspondientes a las tres cavidades del organismo: la abdominal, con los órganos de la nutrición y de la generación, ejecutores de la potencia natural o física; la torácica, con el corazón y los pulmones, órganos de la potencia vital o pulsátil; y la craneana, con el sistema nervioso central, órgano de la potencia animal o psíquica. Vesalio, a pesar suyo, es funcionalista en esta parte de su obra, aunque describe los órganos ya inmóviles del cadáver que tiene ante su mente.

El esquema de Averroes se parece mucho al que ha de seguir Vesalio, sin más diferencia que variar el orden de consideración de los órganos internos, pues en lugar de ir de abajo arriba, desde la cavidad abdominal a la caja craneana, invierte el orden y describe primero la cabeza con los órganos de los sentidos, luego, los pulmones y el corazón, y, por último, las vísceras abdominales y los órganos de la generación. Es aún medieval al incluir las vísceras abdominales y torácicas en una sola cavidad — el vientre —, por no distinguir en el cuerpo humano

[1] Op. cit., p. 141.

más que cabeza y vientre, si bien, antes de entrar en la anatomía particular de cada víscera, cuida de advertir que las torácicas están separadas de las abdominales por un tabique (el diafragma), semejante al que separa unas vísceras torácicas de otras (el mediastino). Pero es ya moderno al desligar la anatomía visceral de su función; mejor dicho, al prescindir de las potencias a las que sirven los diversos órganos, ya que en todo el Libro I del *Kulliyyāt* no aparece una sola indicación de las potencias, de manera expresa por lo menos.

El método puramente morfológico falla, sin embargo, por decirlo así, en la organografía. Si Averroes no ha usado expresamente el método topográfico y funcional de Galeno, la influencia de éste se echa de ver con sólo considerar el orden de la exposición. Más aún; hay un tema en que el punto de vista empleado está proclamando a voces su ascendencia galénica: el de los órganos de la generación. De haber seguido fielmente el propósito enunciado, el autor hubiera debido terminar las vísceras abdominales con los órganos de la generación, contenidos en la cavidad abdominal, y, en tal caso, tratar tan sólo de los órganos genitales femeninos. Sin embargo, contra todo lo expuesto, estudia conjuntamente los genitales masculinos y femeninos, incluyendo incluso los anexos, como las mamas. Para que quede claro que no se trata de un apéndice al esquema, estudia primero los genitales masculinos y después los femeninos, pues aquéllos tienen derecho de preferencia sobre éstos, y aun, dentro de éstos, considera primero las mamas, totalmente ajenas y externas a la cavidad abdominal, y luego las «matrices» y la vulva. También aquí se le ha ido a Averroes la pluma tras el insustituíble esquema de Galeno; pero ha sido a pesar suyo y, en cierto modo, por excepción.

El mérito de Averroes crece, en efecto, si comparamos su manual con los de otros autores medievales, musulmanes y cristianos, que todos beben en las aguas de Galeno, y en los que, tanto por la disposición de las partes anatómicas como por la descripción particular de cada una de ellas, el funcionalismo teleológico lo invade todo, siendo la forma del órgano inseparable del «qué hace» y del «para qué». La morfología de Averroes

es, en cambio, desnuda y prescinde de la función y del fin, sin otro antecedente quizá que Rāzī, el cual se limita a decir cómo es el cuerpo humano y los miembros que lo constituyen. Sin embargo, Rāzī, en un capítulo antecedente, expone «in genere» cuál es la utilidad y función propias de cada uno de ellos, y Averroes omite ese capítulo introductorio, llevando al extremo su esfuerzo por separar la morfología de la fisiología. Bien es verdad que alguna vez el esfuerzo le rinde y que se le escapa alguna indicación sobre tal o cual disposición, pero tan disimuladamente, que no es fácil descubrirlo. Por ejemplo, en la anatomía del hígado, al describir la porta, agrega: «El jugo del quilo entra en el hígado por la porta y se cuece en estas venas hasta convertirse en sangre», con lo cual ya indica su finalidad. No obstante, ello no amengua en nada el valor de su intento.

El Libro II o de la Salud está exclusivamente dedicado a la Fisiología. Tras unos principios generales, acomete Averroes el estudio de las utilidades de los diversos miembros, conforme al plan siguiente: primero, trata de las utilidades de los miembros simples (huesos, cartílagos, uñas, venas, nervios, humores, etc.), y luego, en los capítulos restantes, pasa a ocuparse de las de los miembros compuestos u orgánicos, distribuídos por el orden galénico. Las tres potencias que ya distinguió Galeno (natural, vital y animal) presiden la sucesión de las utilidades de estos miembros; pero con la particularidad, digna de atención, de que esas tres potencias no aparecen actuando en el orden tradicional: así, en el índice de los capítulos sobre las utilidades de los miembros compuestos, el primer lugar se concede a los órganos de la nutrición, incluído el corazón; el segundo, a los órganos de la generación; el tercero, a los órganos de los sentidos; siguen los órganos del movimiento voluntario (músculos) y los de la respiración, para terminar con las utilidades del cerebro o fisiología del sistema nervioso central. Si Averroes se hubiera atenido estrictamente al esquema galénico, el índice de su fisiología se habría desarrollado de este otro modo: primero, las funciones de los «membra naturalia» (órganos de la nutrición y de la generación); segundo, las funciones de los «membra spi-

ritalia» (corazón y aparato respiratorio), y tercero, las funciones de los «membra animata» (sistema nervioso central).

Ambos esquemas son, pues, harto distintos. ¿A qué se debe? Sencillamente al aristotelismo de Averroes, ya que el Filósofo admite tres potencias en el alma humana, que no se corresponden con las tres de Galeno y que son: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Un doble juego de reducción y multiplicación separó a Galeno de Aristóteles, pues, de un lado, aquél fundió las potencias sensitiva e intelectiva en una sola (la potencia psíquica o animal), mientras, de otra parte, desdobló la potencia vegetativa de Aristóteles — que tenía la facultad de gobernar no sólo la vida vegetativa propiamente dicha, sino también la economía del calor (el corazón) y los espíritus vitales (la respiración) [1] — en dos: la potencia natural y potencia vital. Averroes, dispuesto a reivindicar a Aristóteles, escogió el esquema de éste, con preferencia al de Galeno. La línea trazada por el orden de los capítulos se comprende ahora mejor.

Pero no hemos llegado todavía a la intelección plena del esquema averroístico. De haber seguido fielmente el orden aristotélico, debería de haber tratado: primero, de las funciones de los miembros de la potencia vegetativa (órganos de la nutrición, órganos de la generación, corazón y pulmones); segundo, de las funciones de los miembros de la potencia sensitiva (órganos de la sensibilidad y de la motilidad voluntaria), y tercero, de las funciones pertenecientes a la potencia intelectiva (fisiología del sistema nervioso central). Vemos, sin embargo, que no lo hizo así, y que sobre todo un capítulo, el de los órganos de la respiración, aparece incluído, no en el grupo de las funciones vegetativas, sino tras la motilidad voluntaria. ¿Cuál es la causa de esa trasposición? El mismo Averroes nos la dice, al discutir la facultad a la que debe atribuirse la respiración: unos, como Galeno, la adscriben a la voluntad; otros, y en primer término tácitamente Aristóteles, a la potencia nutritiva; otros, en fin, se inclinan por una operación mixta, debida a la potencia voluntaria o sensitiva y a la potencia natural involuntaria. Averroes parece

1 Aristóteles, *De anima*, Becker 516 b, 29-30.

suscribir esta última opinión, y por ello, supuesto que la respiración, si no es, como quiere Galeno, una operación puramente voluntaria, tiene por lo menos algo de voluntaria, es lógico incluirla tras las funciones de la motilidad voluntaria, o, como decimos hoy, del sistema de la vida de relación.

Con lo expuesto queda patente la originalidad de Averroes. Conoce la división de Galeno, que le parece bien en ciertos aspectos, como le gusta también la ordenación de Aristóteles, sin llegarle a convencer por completo. Por ello, plenamente consciente de su pensamiento, se fabrica un esquema propio. Cae, pues, por tierra la acusación de servilismo que algunos le han levantado: Averroes busca la verdad donde quiera que se halle, y, si no se la ofrecen los que le antecedieron, investiga por sí mismo hasta encontrarla.

Dos son los estilos descriptivos de Averroes: el puramente morfológico de su Anatomía, y el totalmente fisiológico, en el sentido dinámico-teleológico, de su Tratado de la Salud. Un esfuerzo constante ha mantenido su espíritu en tensión durante la redacción de su obra: el afán por separar lo topográfico y morfológico de lo dinámico-teleológico, continuamente entrelazados en todas las anatomías anteriores, con excepción de la de Rāzī. Que la empresa le ha costado y le ha arrancado jirones de su espíritu es manifiesto para el que se entretenga en leer comparativamente su Tratado. Incluso hay un punto en que resalta más aún lo denodado del esfuerzo para superar la resistencia que encontraba en la Anatomía tradicional, y es la descripción del corazón. Con efecto, en el Libro I coloca la explicación anatómica del corazón detrás de la de los pulmones, entre las vísceras de la cavidad torácica, y la sombra de Galeno se proyecta sobre su descripción, ya que el corazón es uno de los «membra spiritalia», dependientes de la potencia vital. En cambio, en el Libro II la utilidad del corazón se explica detrás de la del hígado, entre los órganos, por tanto, de la potencia nutritiva. ¿Qué ha pasado? Lo siguiente: En el primer libro sólo pretende hacer morfología pura y describir la forma de cada víscera, bajando de la cabeza al vientre. Como tratándose de órganos viscerales, es muy difícil seguir un método puramente morfológico, la influencia de

Galeno se deja sentir sobre la descripción, a pesar de la relativa independencia que el autor procura conservar, estudiando primero los órganos de la cavidad craneana y después los de la torácica. El Libro II, por el contrario, está dedicado al uso exclusivo de los miembros, y, como la finalidad del corazón, la emisión del calor innato, pertenece a la actividad nutritiva del organismo, por eso lo estudia entre los órganos de la nutrición. Aquí es la sombra de Aristóteles la que se proyecta sobre la exposición, impulsándole a englobar las potencias vital y natural en una sola facultad: la vegetativa.

Si ahora nos preguntamos por la razón íntima de la originalidad de Averroes, no hallaremos otra que su espíritu de sistematización. Con ello entramos en los valores generales de su estilo.

Procedimientos de estilo: Sistematización y simplificación.

Desde el punto de vista estilístico, el espíritu de sistematización es el carácter llamativo que rige todo el *Kulliyyāt:* sistematización en el cuerpo de la doctrina y en los más pequeños detalles. Un empeño persistente parece gravitar sobre el espíritu de Averroes al redactar su libro: la «claritas»; claridad en la construcción de la obra; claridad en la forma expresiva de la misma.

La claridad arquitectónica resplandece en la ordenación psicológica de sus partes, y a ello se debe la virginal novedad que ostenta el *Libro de las Generalidades de Medicina*, sobre las demás Anatomías antiguas y medievales. El autor lo sabe y lo dice en el proemio: «He seguido un orden distinto del que siguen otros autores en sus libros, porque éste es más conveniente en esta ciencia». La Anatomía antigua no conoció la separación que establece la moderna Medicina entre la Anatomía, ciencia de la forma inmóvil del cuerpo humano, y la Fisiología, ciencia de su movimiento vital. Sólo Averroes tuvo la valentía de romper con la tradición galénica y escribir en plena Edad Media un libro en el que sistemáticamente se estudian por sepa-

rado Anatomía y Fisiología. La indiferenciación que caracteriza la ciencia médica antigua queda rota en el gran cordobés. Realmente, si en el terreno del dogma su fama hubo de sufrir los ataques de los alfaquíes [1], en el campo de la Medicina también debió de experimentar las consecuencias de su gesto revolucionario.

La separación entre Anatomía y Fisiología fué consecuencia lógica del talento sistematizador que aprendió de Aristóteles. Averroes fué, sin duda, un gran profesor. Ibn al-ʿAbbās cuenta que daba cursos o lecciones libres, según la costumbre musulmana, en una mezquita de su elección, y sus escritos debieron de estar destinados, a juzgar por su forma, a la exposición oral. Con las explicaciones de cátedra hubo de adquirir el hábito de ordenar y sistematizar las materias de la manera más clara para los oyentes, y esa sistematización, convertida en segunda naturaleza, es la que imprime sello a sus escritos y la que de manera notable reluce en el *Kitāb al-Kulliyyāt fī-l-ṭibb*, donde el arte de la Medicina aparece dividido en siete partes, a cada una de las cuales corresponde una disciplina propia. Helas aquí:

1. La Anatomía, o conocimiento de los miembros del cuerpo humano perceptibles por los sentidos.
2. La Fisiología, o estudio de la salud propia de cada miembro y común a todo el cuerpo.
3. La Patología, o estudio de las enfermedades tanto locales como generales.
4. La Semiótica, o estudio de los síntomas que indican la salud y la enfermedad.
5. La Terapéutica, o estudio de las medicinas y de los alimentos.
6. La Higiene, o conservación de la salud; y
7. La Medicación, o estudio de los diversos tratamientos con que se combate y hace desaparecer la enfermedad.

Esta claridad sistematizadora resplandece, no sólo en el es-

[1] Sobre la intransigencia de los alfaquíes de Córdoba, cf. E. García Gómez, *Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide*, discurso de ingreso en la R. Acad. Esp., Madrid 1945, pp. 47-55.

quema general de la obra, sino también en la contextura de cualquiera de sus capítulos, sobre todo los de la segunda parte, en los cuales se mueve con mayor libertad. El método que sigue, como ya se ha dicho, es el escolástico: enunciado de la tesis; estado de la cuestión; sentencias y argumentos. Léase con detenimiento el estudio de las utilidades del hígado o el de la motilidad voluntaria y se comprobará nuestra afirmación. De esta suerte, la obra de Averroes, como juzga acertadamente Neuburger [1], «contiene un sistema terapéutico perfectamente cerrado, construído con férrea consecuencia, testimonio de una erudición enorme, de un agudo sentido de síntesis y una gran maestría dialéctica».

La tendencia y la simplificación no es exclusiva de Averroes, ya que aparece también en otros autores, por ejemplo, Ibn Ṭufayl [2], bien por un intento de vulgarización, bien por el afán de reducir a una frase enérgica digresiones más o menos largas. Pero es sobre todo notable en el Libro I del *Kulliyyāt*, en el que la forma queda reducida a un puro esqueleto, constituído por las líneas imprescindibles y el menor número posible de palabras. En el Libro de la Salud vemos también cómo basta una simple mención o alusión para poner de relieve las utilidades que ya se encuentran en los demás autores. Averroes sólo se explaya en lo que, a ojos de un escolástico, es verdaderamente científico, o sea, la discusión de los argumentos y la deducción de su teoría de los principios de la Filosofía natural.

Su obra, en cuanto al estilo formal, es manifiestamente inferior a la de Avicena, pues no tiene el estilo brillante y luminoso de las obras de éste, ni su riqueza de datos, ni su lógica profunda. Pero sin llegar al éxito del *Cánon*, este manual, que «sirve de recuerdo para el que ya ha estudiado el arte de la Medicina», logró hacer alguna sombra a la obra inmortal. A través del *Kulliyyāt* se agiganta sobre los demás anatomistas medievales la figura del eminente médico cordobés. Y la razón que resume su valor de primera figura no es otra que la que

[1] Neuburger, M., *Geschichte der Medizin*, p. 187.
[2] Cf. Gauthier, L., *Ḥayy ibn Yaqẓān*, passim.

Pedro Salinas ha descubierto en Jorge Manrique: haber sabido hallar la originalidad en la tradición.

El *Kitāb al-Kulliyyāt*, por lo menos en sus dos primeros libros, tiene el valor inmenso de ser como un resumen de toda la ciencia anatómica arábigo-española de la Edad Media y un antecedente claro de la Anatomía moderna.

Francisco X. Rodríguez Molero, S. I.

PEDRO DE LA CONCEPCIÓN, MARTYR À ALGER (1667)

En marge d'un article de M. Hipólito Sancho.

Mon excellent ami M. Hipólito Sancho a publié dernièrement, dans la revue de Madrid *Missionalia Hispanica* (VI, 1949, nº 17, pp. 209-276), un long article intitulé: *Semblanzas misioneras. El Hermano Pedro de la Concepción, mártir en Argel, y su obra hospitalaria.* Il y a rassemblé, avec son érudition coutumière, toutes les informations accessibles, et, sauf apparition d'une documentation nouvelle, il paraît impossible d'ajouter à cet exposé si détaillé et si consciencieux. Il n'en reste pas moins, comme l'insinue M. Sancho lui-même (pp. 212, 225, 227), que le cas de Pedro Garrido ou Pedro de la Concepción (1611-1667) représente par bien des côtés une énigme. L'affirmation pourra sembler paradoxale. Sur peu de personnages, en effet, nous sommes aussi bien renseignés par des documents authentiques: si nous ignorons la date et les circonstances de son veuvage, nous avons en revanche une copie officielle de son acte de baptême, nous avons son acte de mariage, nous avons l'acte de baptême de chacun de ses trois enfants, nous avons l'acte de prise d'habit de celle de ses filles qui se fit Clarisse, nous avons une copie officielle de son acte d'affiliation au Tiers-Ordre franciscain en 1648-1649, nous connaissons convenablement son œuvre hospitalière à Alger, nous avons enfin plusieurs témoigna-

ges oculaires sur ses derniers jours et sur son supplice (17-19 juin 1667). Mais tous ces documents ne se rapportent qu'au déroulement chronologique et aux événements extérieurs de sa vie. Ils nous informent mal sur son tempérament, son caractère, ses idées, sur les ressorts intimes de son action et en particulier sur l'évolution spirituelle qui le conduisit à choisir la voie du martyre. Ce que je voudrais essayer ici, en prenant pour base les textes réunis et étudiés par M. Hipólito Sancho [1], c'est, sinon de reconstituer cette évolution spirituelle — tâche à peu près impossible dans l'état actuel de notre information —, tout au moins d'expliquer le dénouement dramatique et en apparence inattendu d'une existence qui jusque là semblait uniquement consacrée à la mortification personnelle et aux œuvres de charité auprès des captifs. Cette tentative comportera nécessairement une grande part d'hypothèse, et il serait vain de vouloir le dissimuler. M. Sancho a peut-être été plus sage en refusant de s'engager dans cette direction (p. 212 et p. 227, n. 1). J'espère cependant qu'on me pardonnera un effort sans doute téméraire, mais qui vise simplement à faire mieux comprendre une grande figure.

I

Rappelons d'abord la scène saisissante qui se déroula à Alger le 17 juin 1667, telle que la dépeint un témoin oculaire. Nous sommes un vendredi. Les Musulmans sont réunis à la grande mosquée pour la prière solennelle [2]. Un chrétien — c'est

[1] Tous les faits et toutes les dates mentionnés dans le présent article et qui ne sont pas appuyés d'une référence précise sont empruntés à l'étude de M. Hipólito Sancho.

[2] Les témoins (Sancho, p. 269, et lettre du capitaine Antonio de Lima citée plus loin p. [11], n. 1) parlent de la *mezquita nueva*, et mentionnent surtout des *Turcs*. Bien que ce dernier terme ait pu être employé improprement, il est presque certain que la mosquée où Pedro de la Concepción se rendit le 17 juin 1667 n'est pas la vieille mosquée almoravide, mais la mosquée dite de la Pêcherie; construite en 1660, celle-ci méritait bien le nom de *mezquita nueva;* affectée au

Pedro de la Concepción — y entre tout à coup. Il s'abstient de se déchausser, escalade brusquement la chaire à prêcher — le *minbar* — présente un Crucifix et une image de Notre-Dame à l'assistance, et presse celle-ci d'embrasser la religion du Christ. Les Musulmans, plus ou moins déconcertés, achèvent la prière commencée, puis s'emparent de lui, le maltraitent et l'emmènent prisonnier. Il refuse de se rétracter, il refuse encore davantage de se faire musulman, il est condamné au bûcher, et il est brûlé vif deux jours plus tard, le 19 juin 1667.

Le geste accompli par Pedro de la Concepción le 17 juin put surprendre les témoins non avertis; il ne fut aucunement le fruit d'un instant d'exaltation ou la conséquence d'un déséquilibre momentané. Ce fut au contraire un acte réfléchi, médité, préparé, tout à fait conscient, et exécuté en parfaite serénité d'esprit. Le matin même, le futur martyr s'était confessé, il avait communié, puis assisté à la messe et au sermon — les captifs chrétiens d'Alger célébraient la fête de Saint Antoine de Padoue —, et il avait servi le déjeuner des malades. Quelques jours auparavant, le 5 juin, il avait fait son testament et pris de mesures relatives aux hôpitaux chrétiens. Le 10 juin, il avait écrit à un ami, dont nous ignorons le nom, pour prendre congé de lui. La préméditation est d'ailleurs confirmée par les lignes suivantes de son ami le frère lazariste Dubourdieu, consul de France à Alger: «Notre »cher frère resta icy pour notre consolation et pour illustrer »cette Eglise souffrante par son martire, auquel il s'est disposé, »comme je crois, depuis longtemps, mais particulièrement depuis »ce peu de jours qu'il a vescus avec nous, ordonnant de toutes »les choses qui concernoient l'hospital et les pauvres...» [1]. Ajoutons enfin que l'idée n'était pas nouvelle chez lui: en 1652, à Tétouan, il s'était mis à prêcher le christianisme au milieu du souk, et il avait failli être lapidé par les Musulmans (Sancho, p. 235).

Les précautions qu'il prit et le texte de Dubourdieu attes-

rite hanéfite, elle était le principal sanctuaire des Algérois d'origine turque. Voir Georges Marçais, *Manuel d'art musulman*, 2 vol., Paris, 1926-1927, I, pp. 306-307, et II, pp. 789-792.

[1] Cité par Lucien Misermont, C. M., *Jean Le Vacher*, Paris, 1935, p. 118.

tent que Pedro de la Concepción avait mûrement pesé les conséquences de son initiative. Il savait, surtout après son expérience de Tétouan, que celle-ci comportait fort peu de chances de succès et qu'il allait presque infailliblement à la mort. Il est même très probable que c'est la mort qu'il a voulue et cherchée. Il le dit lui-même au début de son supplice: «... bendito »sea el día en el cual la divina bondad me ha hecho la gracia de »ver lo que tanto deseara» (Sancho, p. 272).

Mais ce qui ne peut manquer de frapper, c'est que ce martyre voulu et cherché comme le dénouement normal d'une prédication directe est un fait unique en Afrique du Nord au XVII[e] siècle, où la présence et la multitude des captifs chrétiens obligeaient les religieux qui y résidaient à s'abstenir de tout prosélytisme auprès des Musulmans. Les martyres que nous connaissons à cette époque ne sont pas la sanction d'une prédication directe, mais du refus d'apostasier. C'est ainsi que le plus célèbre, celui du consul lazariste français à Alger, Jean Le Vacher, attaché en 1683 à la bouche d'un canon, est bien différent de celui de Pedro de la Concepción. Les responsabilités qu'il avait assumées ne permettaient pas à Le Vacher de rechercher le martyre. Il ne fut pas victime de son apostolat, mais des difficultés politiques qui surgirent entre la France et Alger, et, si son supplice prit le caractère d'un martyre, c'est qu'il se refusa à apostasier pour éviter la mort — comme le firent quelques-uns de ses compagnons qui se sauvèrent de cette façon — et qu'il voulut jusqu'au bout rester fidèle à sa foi et à son sacerdoce [1]. Il en est de même d'un Franciscain sarde, Fr. Francisco Cirano, qui fut supplicié à Alger en 1603: arrêté comme espion espagnol, il fut mis à mort parce qu'il se refusa, lui aussi, à apostasier [2].

[1] Cf. Misermont, *Jean Le Vacher*, pp. 289-300 et 327.

[2] Voir la *Nueva y verdadera relación de la cruelísima muerte que ha padecido en Argel el Padre Fray Francisco Cirano, religioso conventual de San Francisco (1665)*, reproduite dans Ignacio Bauer Landauer, *Relaciones de África (Argel)*, t. IV, Madrid, s. d., pp. 43-48. On peut se demander si cette relation ne doit pas être datée de 1605, au lieu de 1665. Les allusions du texte aux événements contemporains (en particulier à l'alliance de l'Espagne avec le royaume de *Cuco*)

C'est le cas, répétons-le, des autres martyrs d'Afrique du Nord au XVII[e] siècle: aucun d'entre eux n'a été la victime d'un apostolat que les circonstances ne permettaient pas [1], et c'est pourquoi le geste isolé de Pedro de la Concepción peut être qualifié d'anachronique, à la condition de ne pas donner à ce mot la signification péjorative qu'il a quelquefois.

II

Comment expliquer alors ce geste isolé et anachronique? M. Hipólito Sancho a souligné fortement le «franciscanisme» de Pedro de la Concepción (pp. 212, 221-24, 230). Nous avons reppelé qu'il était tertiaire franciscain [2] et qu'une de ses filles était Clarisse. Son fils était également religieux franciscain. Enfin le seul directeur spirituel qui semble l'avoir guidé pendant quelque durée est un Franciscain, l'évêque de Cadix Fr. Francisco Guerra (Sancho, pp. 224-230). Ce «franciscanisme» est peut-être une des clés qui expliquent la nature et les circonstances de la mort de Pedro de la Concepción. Celui-ci fait revivre, en plein XVII[e] siècle, une tradition franciscaine interrompue depuis plus de cent ans. La proclamation publique de la vérité du christianisme en pays d'Islam suivie du martyre comme dénoue-

permettent en effet de placer les faits en 1603. Le P. Leonhard Lemmens, O. F. M., donne la date du 18 janvier 1603 pour le martyre du P. Cirano (*Geschichte der Franziskanermissionen*, Műnster in W. 1929, p. 16).

[1] Le cas d'un des plus célèbres parmi les martyrs d'Alger, le Vénérable Géronimo ou mieux Jerónimo, n'est aucunement comparable à celui de Pedro de la Concepción. Le fait est d'abord antérieur de près d'un siècle: 1569. En second lieu, Jerónimo, ancien musulman, fut condamné et exécuté pour avoir renié l'Islam et s'être refusé à y revenir. Voir *Le Vénérable Géronimo, le Martyr du Fort des XXIV heures à Alger*, Missions d'Afrique des Pères Blancs à Maison-Carrée (Alger), 1931 (le récit de Haedo y est reproduit en traduction française aux pp. 3-15).

[2] C'est par erreur qu'on dit quelquefois (par exemple R. Capot-Rey, dans *Revue Africaine*, LXXV, 1934, p. 179, et *Enciclopedia Espasa*, art. *Concepción [Pedro de la]*, t. 14, p. 934 *b*) que Pedro de la Concepción était Trinitaire ou qu'il s'était agrégé à cet Ordre. Cf. Hipólito Sancho, *Filiación franciscana del Hermano Pedro de la Concepción*, dans *Archivo Ibero-Americano*, 1949, pp. 546-550.

ment naturel, accepté et prévu, semble en effet une tradition spécifiquement franciscaine; sauf erreur, les martyrs qui ont offert leur vie dans ces conditions, s'ils ne sont pas très nombreux, appartiennent ou se rattachent tous à l'Ordre franciscain: les protomartyrs de Marrakech en 1220, les martyrs de Ceuta en 1227, Raymond Lulle à Bougie en 1316, André de Spolète à Fès au début de 1532. Conduite entièrement conforme à l'esprit de Saint François d'Assise: on sait combien celui-ci a été possédé par le désir de souffrir le martyre au milieu des Musulmans, qu'il a effectivement essayé d'aller le chercher en Syrie, au Maroc et en Egypte, et qu'il était assez préoccupé du problème de la conversion de l'Islam pour avoir fait dans sa règle une place spéciale à la prédication chez les Sarrasins [1].

Pensons aussi à l'histoire de Saint Antoine de Padoue, ou, mieux, de Lisbonne. Il n'est peut-être pas certain que celui-ci soit passé au Maroc pour y chercher le martyre [2]. Mais cette interprétation devait probablement prévaloir dans les milieux franciscains à l'époque de Pedro de la Concepción, et en tout cas le souvenir des protomartyrs de Marrakech exerça sans

[1] Cf. Fr. Juan R. de Legísima y Fr. Lino Gómez Canedo, O. F. M., *San Francisco de Asís, sus escritos*, etc. (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1945, pp. 14-15, 32, 320-322, 588-592 et 839. Sur cette tradition franciscaine, on peut se reporter à Odulphus van der Vat, O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen*, Werl in Westf., 1934, spécialement pp. 6-9, 42-59, 208-213 et 244-248. — La question de la recherche du martyre en pays infidèle dans les milieux franciscains a donné lieu à des discussions dans lesquelles nous ne pouvons entrer ici, et dont on trouvera l'écho dans deux ouvrages malheureusement peu sûrs: P. Henry Koehler, O. F. M., *L'Eglise chrétienne au Maroc et la Mission franciscaine, 1221-1790*, Paris, Société d'éditions franciscaines, 1934, pp. XXV-XXXII, et Maurice Desmazières, *Un martyr franciscain à Fès au XVIe siècle*, Paris, Editions franciscaines, s. d. (1938), pp. 74-79 (à propos d'André de Spolète; voir aussi la préface de Louis Massignon, pp. V-VI). Sur la mort de Lulle, cf. les remarques de Tomás et Joaquín Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, Madrid 1939, p. 256.

[2] C'est ce qu'affirme un des premiers biographes de Saint Antoine, Jean Rigauld, *La Vie de saint Antoine de Padoue*, éd. F. M. d'Araules, O. F. M., Bordeaux-Brive, 1899, pp. 30-31, amplifiant la *Legenda prima* (cf. P. Willibrord de Paris, O. M. Cap., *Saint Antoine de Padoue*, Paris, 1947, p. 32; *contra*, Van der Vat, *op. cit.*, p 50, n. 49).

aucun doute une influence décisive sur les projets du célèbre Franciscain portugais. Ce n'est donc pas un hasard, à ce qu'il semble, si Pedro de la Concepción choisit pour aller prêcher à la mosquée le jour où les captifs chrétiens d'Alger célébraient la fête de Saint Antoine [1]; la coïncidence de cette solennité avec la prière du vendredi chez les Musulmans — c'est le vendredi seulement qu'il pouvait compter sur l'auditoire nécessaire à l'exécution de son dessein — put d'ailleurs lui paraître une indication providentielle.

La mort d'André de Spolète en 1532 clôt la série des martyrs franciscains, parce qu'elle ferme le Maroc à son Ordre et le prive de son champ préféré d'apostolat en Afrique du Nord. Quant on voudra assurer l'aumônerie et le rachat des captifs chrétiens au Maroc, on s'adressera désormais à d'autres, comme le Vén. Fernando de Contreras († 1548), simple prêtre séculier, ou les Jésuites portugais qui prennent sa suite à Tétouan de 1548 à 1559 [2]. Les Franciscains ne reparaîtront au Maroc qu'en 1630-1631, avec le Bx. Juan de Prado. Le martyre de celui-ci dut faire grand bruit à Cadix — où Pedro Garrido se mariait précisément en 1631 —, mais il ne renouait pas complètement la tradition interrompue, car Juan de Prado n'allait pas prêcher le christianisme aux Musulmans, il allait porter son ministère aux captifs chrétiens, et c'est, avec un caprice cruel du Sultan, son refus public de reconnaître la supériorité de l'Islam qui le conduisit à la mort [3]. Son cas ne peut donc, au XVII[e] siècle, être rapproché de celui de Pedro de la Concepción, qui demeure isolé à pareille époque.

[1] La fête de Saint Antoine de Padoue tombe le 13 juin; c'est probablement pour des raisons d'ordre local que les captifs d'Alger, peu libres de faire ce qu'ils voulaient, la célébrèrent le 17 juin. L'évocation de Saint Antoine s'impose d'autant plus que, d'après la lettre du capitaine Antonio de Lima, p. 57 (voir plus loin p. [11], n. 1), le sermon prêché ce jour-là porta sur le désir qu'avait eu Saint Antoine de subir le martyre.

[2] L'activité du V. Contreras, puis des Jésuites portugais à Tétouan, sera étudiée au t. IV de la série Portugal des *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, actuellement en préparation.

[3] Voir Fr. Matías de San Francisco, *Relación del viage espiritual, y prodigioso, que hizo a Marruecos el Venerable Padre Fray Juan de Prado*, etc. (1643-1644), éd. José López, O. F. M., Tánger, 1945 (cf. *Hespéris*, 1946, pp. 191-195).

III

Mais la tradition franciscaine n'explique évidemment pas tout. Elle expliquerait peut-être tout, ou presque tout, si elle avait provoqué chez ses adeptes un mouvement général de martyres en Afrique du Nord au XVII[e] siècle, et si de nombreux Franciscains étaient allés chercher alors en pays d'Islam la mort pour le Christ et sa foi. Or nous avons vu qu'il n'en est rien: il n'y a pas eu de mouvement général, et Fr. Pedro de la Concepción reste seul à avoir agi comme il a agi. Pourquoi est-il donc seul à avoir fait revivre tardivement l'antique tradition franciscaine?

A cette question il est impossible d'apporter une réponse précise. Il nous faudrait des confidences de l'intéressé, et il ne nous en a laissé aucune. On peut constater plutôt qu'expliquer, et dire que, si Pedro de la Concepción accomplit un geste qui apparaît comme isolé, c'est qu'il était précisément un isolé, et même, de tempérament, un solitaire, habitué à vivre hors des cadres et à se diriger par lui-même plutôt que par les ordres ou les conseils d'autrui. Cela me paraît ressortir avec évidence de sa biographie telle que M. Hipólito Sancho l'a si solidement établie d'après les sources. Sauf Fr. Francisco Guerra, dont nous avons parlé, il ne semble pas avoir de directeur. Il porte un cilice sans avoir consulté personne, et il se fait réprimander par un Franciscain de Cadix auquel il se confesse parce que le cilice n'est pas suffisamment dissimulé (Sancho, p. 227). Ses liens canoniques avec l'Ordre franciscain ne paraissent pas avoir été bien étroits, et, s'il n'a pas de directeur, il n'a pas davantage de supérieur dont il doive écouter les indications ou solliciter la permission. Quand il se confessa au P. Redonda le 17 juin 1667, quelques heures avant d'aller à la mosquée, nous ignorons naturellement ce qu'il put lui dire, mais il n'était pas tenu de lui demander son autorisation ni même de lui faire part de ses intentions. Cette situation expli-

que que, lorsque Pedro de la Concepción a besoin d'un appui ou d'une aprobation pour pousser ses affaires, il saute par-dessus toutes les hiérarchies et s'adresse directement à l'autorité la plus élevée, le Roi dans le domaine temporel, le Pape dans le domaine spirituel: on le voit en 1655 faire le voyage de Rome pour soumettre ses projets au souverain pontife Alexandre VII; on le voit de même, l'année suivante, se rendre à un des *sitios reales* pour y avoir une audience de Philippe IV.

Il n'est pas moins caractéristique, sous ce rapport, de le voir également consacrer près de dix ans de sa vie à la pénitence solitaire sous la forme érémitique. C'est la période qui va de 1650 à 1659, sauf les interruptions de ses voyages. En 1650-1652, il est ermite à Jimena de la Frontera, et voici comment un témoin nous le dépeint alors, quand il vint se présenter à l'évêque de Cadix Fr. Francisco Guerra: «... su vestidura estaba de ca»lidad que más se bían las carnes de su cuerpo que no la vesti»dura, porque era de género que solamente le tapaba las partes »indecentes, con silizios y una corona de espinas en la cabeza, »y en una mano un Santo Christo Crucificado, y en la otra »una calavera, y descalzo de pie y pierna...» (Sancho, p. 228). En 1652, il est ermite à San Roque, près de Gibraltar; entre 1652 et 1654, il pratique encore ce genre de vie à Ceuta, où il fait de longs séjours solitaires à la *ermita de San Antonio*, sur l'Almina; enfin en 1654, puis en 1656-1659, on le trouve de nouveau ermite à San Antón el Real de Málaga.

Les ermites semblent avoir été fort nombreux en Espagne au XVII[e] siècle, et la littérature de l'époque ne nous les présente pas toujours sous un jour favorable. Dans quelle mesure était justifiée cette mauvaise réputation, nous n'avons pas à l'examiner ici. Elle peut expliquer les critiques contre lesquelles Pedro de la Concepción eut à se défendre, mais ce qu'il importe surtout de rappeler, c'est que, par son caraçtère même, ce genre de vie ne peut comporter une discipline stricte, et qu'il est de nature à attirer les tempéraments plus enclins à la libre méditation solitaire et à la pénitence corporelle qu'aux abnégations de l'obéissance et de l'apostolat organisé. Or Pedro de la Concepción nous apparaît en effet comme un homme qui se guide prin-

cipalement par l'illumination intérieure et l'inspiration directe de Dieu. Il se réfère constamment aux suggestions et aux ordres qu'il reçoit du Seigneur. Son ami et biographe Dubourdieu le note avec fidélité: pour le voyage à Rome, «Nuestro Señor le »ordenó recurrir al soberano pontífice...» (Sancho, p. 247); à l'audience du Pape, il rendit compte «de lo que Dios le había »ordenado para alivio de los pobres esclavos enfermos» (Sancho, p. 248); lorsqu'il converse avec le Patriarche des Indes avant de voir le Roi, «fué inspirado para que comunicara a este »prelado lo que el Señor obraba en él y le había ordenado para »ejecutar su santa voluntad...» (Sancho, p. 250).

Les textes et les témoignages relatifs au martyre lui-même ne sont pas moins revélateurs. C'est d'abord la lettre du 10 juin 1667 que nous avons mentionnée. Elle comporte un élément de prophétisme qui retient l'attention, et l'on remarquera l'insistance avec laquelle le signataire y déclare que Dieu lui-même l'a envoyé et lui a donné ses ordres: «No ha sido acaso »mi venida a questo *(sic)* reyno, sino mandamiento del altísimo »Señor, el cual su divina Magestad me envió desde mi desierto »adonde estaba llorando mis culpas, y lo primero que me man»dó ha sido que fundase la caridad, y luego dar la embajada »anunciándoles la verdadera ley y santa religión en la cual se »han de salvar, y si no la quisieren abrazar, según y como el »Señor por este pecador lo ha mandado en esta Berbería, envia»rá segunda persona que ya está apercibida con la espada en »la mano...» (Sancho, p. 268).

C'est en second lieu la phrase que, d'après un témoin oculaire, il prononça, «d'une voix puissante», quand son bûcher commença à brûler: «Angeles bienaventurados, sedme testigos »de que no he hecho más que obedecer los mandatos de Dios» (Sancho, p. 272) [1].

[1] Ces paroles donnent l'impresion d'une justification. Il ne semble pas que Pedro de la Concepción ait été assailli de doutes au moment de mourir. On peut penser qu'il s'adressait à la fois aux Musulmans, parmi lesquels il comptait des amis et dont certains avaient essayé de lui sauver la vie en lui suggérant de déclarer qu'il avait agi dans un moment de folie ou d'ivresse (cf. Sancho, p. 271, et

C'est enfin la lettre d'un autre témoin, le capitaine Antonio de Lima, écrite le jour même du supplice, 19 juin 1667, et où l'on peut lire ce qui suit: «... respondió... que Dios era quien »le avía embiado a aquello, y como christiano les dezía lo que »convenía para su salvación. Y bolviéndole a preguntar que »quién le avía enseñado lo que avía dicho, bolvió a sacar las »imágenes que en la mezquita y dixo que los originales de aque»llos retratos se lo avían enseñado y que de su parte se lo de»zía y amonestava» [1].

* * *

Il ne semble donc pas abusif de dire qu'il y a chez Pedro de la Concepción des traces d'illuminisme, qui peuvent s'expliquer par son époque et par son pays autant que par son tempérament personnel. Sans doute, quand il naît à Porcuna en 1611, le mouvement illuministe de Jaén est déjà éteint [2], et de toute manière l'influence de ce milieu sur Pedro Garrido ne put être bien profonde, puisqu'il quitta son village natal dès 1623

lettre d'Antonio de Lima, p. 58 [voir la note suivante]), et aux Chrétiens qui, entre le 17 et le 19 juin, avaient pu, par crainte de représailles, critiquer son geste ou même essayer de l'amener à se rétracter.

[1] Ce passage se trouve dans la lettre adressée d'Alger, le 19 juin 1667, au P. Gómez de Losada par le capitaine Antonio de Lima, et reproduite dans Bauer, *Relaciones de África*, t. IV, pp. 57-59. Je suppose que cette lettre figure dans les dossiers réunis au couvent franciscain de Cadix et utilisés par M. Hipólito Sancho (pp. 213-214). Elle confirme entièrement les autres témoignages, sauf sur un point secondaire: un témoin nous dit en effet (Sancho, p. 270) qu'après la scène de la mosquée un renégat s'empara du crucifix de Pedro de la Concepción, l'insulta et le brisa. Ici on nous dit: «bolvió a sacar las imágenes que en la mezquita». Etaient-ce les mêmes? Pedro de la Concepción pouvait en avoir plusieurs, de petite taille, et faciles à dissimuler dans ses vêtements. — Aux faits mentionnés ici, on peut joindre l'épisode de Ceuta, où, d'après son ami le curé de Gibraltar Frías, Pedro de la Concepción apprend par révélation divine qu'un commissaire du Saint-Office vient l'arrêter (Sancho, p. 238).

[2] Cf. Fidèle de Ros, O. M. Cap., *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948, pp. 317-319; V. Beltrán de Heredia, O. P., *Los alumbrados de la diócesis de Jaén (Revista española de Teología*, IX, 1949, pp. 163-222 y 445-488).

pour ne plus y revenir. De 1623 à 1650, c'est Cadix qui est le centre de sa vie. Mais le mouvement des *alumbrados* d'Andalousie, qui se place en gros de 1620 à 1630, et qui n'épargne pas la région de Cadix [1], n'est jugulé par le Saint-Office qu'au moment où Pedro Garrido arrive à l'âge d'homme — il se marie en 1631 —, et la tendance dont il était l'expression put survivre de façon souterraine et diffuse après les sanctions inquisitoriales. Le fait est que des *alumbrados* apparaissent tout au long du XVII[e] siècle espagnol, et que, sous l'influence de Molinos (1628-1696), et sous la forme du quiétisme, l'illuminisme resurgit à Séville vers la fin du siècle, autour de l'archevêque D. Jaime Palafox y Cardona, dont six collaborateurs sont condamnés en 1687-1689 [2].

Dois-je souligner que ces raprochements n'ont qu'une portée limitée et une valeur d'indication? Rien ne nous autorise à envisager l'existence d'un lien entre Pedro Garrido et les *alumbrados* de son temps, rien ne nous autorise à penser que ceux-ci aient exercé sur lui une influence proprement doctrinale. Je veux simplement dire que, chez le futur martyr, certaines tendances naturelles ont pu être renforcées par l'ambiance. C'est tout. Pedro de la Concepción n'était pas un théologien, et il n'a pas laissé d'ouvrages dogmatiques. Mais aucun trait ne permet de soupçonner dans sa pensée la moindre déviation hétérodoxe. D'autre part, la sainteté de sa vie creuse un véritable abîme entre lui et les *alumbrados*, *dejados* et quiétistes, dont la moralité était si souvent relâchée ou scandaleuse. Le mot d'illuminisme et, en Espagne, le mot d'*alumbrado* ont pris historiquement un sens péjoratif qui ne doit pas tromper. L'illuminisme et le prophétisme peuvent demeurer dans les limites de l'orthodoxie, de la morale, de la discipline; ils peuvent s'allier, ils se sont

[1] Cf. Bernardino Llorca, S. J., *Die Spanische Inquisition und die «Alumbrados» (1509-1667)*, Berlin et Bonn, 1934, pp. 81-102. Un document reproduit par le P. Llorca dans *Estudios eclesiásticos*, t. 11, 1932, p. 411, range Cadix, Jerez et Sanlúcar de Barrameda parmi les localités contaminées.

[2] Cf. Paul Dudon, S. J., *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris 1921, pp. 233-237. Pour l'illuminisme espagnol au XVII[e] siècle, voir Llorca, *op. cit.*, pp. 103-113.

alliés souvent, en fait, à la sainteté la plus haute et la plus certaine. L'illuminé ne devient dangereux et condamnable que lorsqu'il énonce ou propage des idées contraires au dogme, se livre à des pratiques immorales, ou s'insurge contre l'autorité de l'Eglise. Faut-il dire que ce n'était aucunement le cas de Pedro de la Concepción? [1].

Robert Ricard.

[1] On rappellera que, dénoncé à l'Inquisition de Séville pendant un de ses séjours à Ceuta (1652-1654), Pedro de la Concepción, d'abord arrêté et interné, fut finalement absous et libéré sans qu'aucun chef d'accusation eût été retenu contre lui (Sancho, p. 238).

MUḤAMMAD IBN ʿUBĀDA AL-QAZZĀZ

UN ANDALUZ AUTOR DE «MUWAŠŠAḤAS»

PREPARA el autor de este artículo una obra de conjunto sobre la «muwaššaḥa», en la que se propone reunir los textos poéticos de ese género en el período andaluz que han llegado a nosotros [1]. Pero como los datos personales sobre uno de los más celebrados autores andaluces de «muwaššaḥas» — cuyo nombre da título a este trabajo — ofrecen no pocas dificultades, y como, además, algunas de las «muwaššaḥas» que parecen pertenecerle han sido atribuídas, por un equívoco en los nombres, a ʿUbāda ibn Mā' al-Samā', otro gran maestro del mismo arte, ha parecido conveniente consagrar un artículo especial al esclarecimiento de los problemas referentes al poeta. Como se verá, aunque la solución propuesta no puede aspirar a la certeza absoluta, parece, no obstante, más plausible que cualquiera otra de las hipótesis que hemos de exponer.

EXAMEN DE LAS NOTICIAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS

El problema biográfico que tenemos planteado es el siguiente: Varias fuentes hablan de un cierto Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, como autor de «muwaššaḥas», mientras otras dos

[1] El autor estimaría muchísimo cualquier comunicación que se le hiciera de datos referentes a la «muwaššaḥa» que pudieran haber escapado a su conocimiento, en especial información procedente de manuscritos magribíes o fuentes parecidas.

fuentes mencionan un ʿUbāda al-Qazzāz, también autor de «muwaššaḥas». ¿Se trata de una sola y la misma persona, o de dos personas diferentes?

Desde luego, y *a priori*, esta segunda solución parecería deber ser adoptada, ya que si varias fuentes citan a un ʿUbāda al-Qazzāz, mientras otras nombran a un Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, lo más lógico sería concluir que se trata de dos individuos diferentes; más aún: sería bastante natural inferir que el segundo de los dos personajes en cuestión era hijo del primero.

A pesar de ello, existen razones de peso en favor de la otra hipótesis, que permiten deducir que ʿUbāda al-Qazzāz es una equivocación por *Muḥammad ibn* ʿUbāda al-Qazzaz, y que cuanto sabemos sobre uno y otro supuestos personajes, se refiere, de hecho, sólo a una persona [1].

[1] De modo bastante característico, M. Hartmann (que es el único autor que ha examinado el problema ʿUbāda-Ibn ʿUbāda) cambió repetidamente de opinión mientras escribía su libro *Das Arabische Strophengedicht I: Das Muwaššaḥ* (Weimar 1897). Así, en la p. 59 (s. v. *Ibn ʿUbāda)* dice que Muḥammad ibn ʿUbāda era, «como su padre ʿUbāda», un autor de «muwaššaḥas». En cambio, en la p. 90 (s. v. *ʿUbāda)* dice: «Es muy de notar que este ʿUbāda ha sido omitido en la mportante lista de Ibn ʿAsākir [léase: al-Ṣafadī; cf. infra p. 83, nota 3]. Esta lista comienza con ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' y continúa con Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, sin nombrar al padre. Es difícilmente permisible considerar como tal a ʿUbāda ibn Muḥammad al-Aqraʿ [que es el tercero en la lista], es decir, identificar a este ʿUbāda con el ʿUbāda al-Qazzāz de Ibn Jaldūn. La identidad del nombre ʿUbāda aplicado a varios autores de «muwaššaḥas» ha producido una confusión difícil de desenredar. El ʿUbāda al-Qazzāz de Ibn Jaldūn y el Ibn ʿUbāda al-Qazzāz pueden tal vez ser considerados como una sola persona. En este caso, al-Qazzāz sería el apodo, no de ʿUbāda, sino de Ibn ʿUbāda, y la lectura Ibn ʿUbāda se debería a un error». Sin embargo, en las Adiciones y Correcciones (p. 245, con referencia a la p. 59) cita el párrafo del *Ajbār al-mulūk* y apostilla: «Esto confirma el árbol genealógico: ʿUbāda al-Qazzāz > Muhammad ibn ʿUbāda > ʿUbāda ibn Muhammad ibn ʿUbāda, como se afirma aquí y en el nº 127 [s. v. *ʿUbāda ibn Muḥammad;* de hecho el valor del *Ajbār al-mulūk* como testimonio independiente es escaso, puesto que probablemente copia la *Jarīda*]. De aquí resulta que las tres personas han de ser tenidas por distintas (contra lo dicho en la p. 90, nº 128). De todos modos, sigue siendo extraño que el más antiguo miembro de la familia sea omitido en antiguas y buenas fuentes, así como en el

Para que los datos del problema queden bien claros, lo más conveniente será examinar primeramente todo el material de que disponemos referente a Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz; material que, en conjunto, es bastante fidedigno y por sí mismo no suscita especial dificultad.

Ibn Bassām.

La *Ḏajīra* de Ibn Bassām (ed. Cairo, I-2, pp. 299-303) contiene una noticia biográfica sobre nuestro Muḥammad, que es la fuente más antigua a él referente de que disponemos. Se titula «Artículo que trata del hombre de letras Abū ʿAbd Allāh [1] Muḥammad ibn ʿUbāda, conocido por Ibn al-Qazzāz [2]».

Las líneas iniciales aluden a su renombre como autor de «muwaššaḥas»: «Era uno de los famosos letrados y poetas. Buena parte de la fama de que gozó y del hecho de que las gentes supiesen de memoria sus versos se deben a la composición de 'muwaššaḥas', género muy difundido entre los andaluces. En las noticias escogidas sobre 'Ubāda ibn Mā' al-Samā' que dí en esta parte de mi obra, hablé ya de los poetas que se distinguieron en este género [3]. Este hombre Ibn al-Qazzāz fué uno de los que usaron del dicho arte... Sus composiciones suelen ser panegíricos. Las expresiones de que usa en el 'tawšīḥ' atestiguan su excelencia y la diafanidad de su estilo. Pero tales metros caen fuera del propósito de mi libro».

Aḫbār al-mulūk». — Como veremos, los nuevos materiales de que hoy podemos disponer, y que Hartmann no conocía, inclinan la balanza en el otro sentido, aunque sin arrastrar una evidencia que pueda resolver definitivamente la cuestión.

[1] He aquí un resumen de los datos contradictorios que suministran nuestras fuentes sobre la *kunya* del poeta: Ibn Bassām, Abū-l-Ṣalt, ʿImād al-dīn y Maqqarī (II, 279) le llaman *Abū ʿAbd Allāh*, mientras Ibn Saʿd al-Jayr, al-Ṣafadī, Ibn Jātima y Maqqarī (II, 330) le llaman *Abū Bakr*.

[2] Las fuentes de que disponemos discrepan en cuanto a este apodo: Ibn Bassām tiene: *Ibn al-Qazzāz*, e Ibn Jātima: *al-Qazzāz*. Se tiene quizá el derecho de afirmar que el primero es más correcto.

[3] Alusión al famoso pasaje de la misma *Ḏajīra* sobre los orígenes de la «muwaššaḥa»: ed. Cairo, I-2, pp. 1-2.

A continuación Ibn Bassām inserta 16 versos de un poema que Ibn ʿUbāda dedicó a Muʿtamid de Sevilla, felicitándole por la gran victoria de Zallāqa (viernes 12 raŷab 479) [1]; poema que el panegirista hizo llegar al príncipe mediante una carta al cortesano de éste, el astrónomo Abū Bakr al-Jawlanī. Ibn Bassām inserta también la carta. Por otro pasaje de la *Ḏajīra* (parte aún inédita), en que el antólogo portugués añade todavía pocos más versos del poema (cf. infra, textos, poemas clásicos, nº I), sabemos que cónoció éste y la carta por el propio Ibn al-Jawlānī.

Ibn Bassām inserta, además, de Ibn ʿUbāda: un fragmento del panegírico de un miembro de los Banū ʿAbd al-Ḥamīd (infra, textos, poemas clásicos, nº IV); un epigrama satírico contra un cierto Abū ʿĀmir (nº VII); otro epigrama satírico contra un alcorquero engañado por su mujer (nº VIII); un epigrama de dos versos en elogio de un visir llamado ʿAbd al-ʿAzīz (nº V), y un epigrama descriptivo de un carbón ardiendo (nº XI).

Por último, mencionaremos que la anécdota narrada por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb = Analectes*, II, 412 y 423 — diálogo poético entre Ibn ʿUbāda e Ibn al-Qābila de Ceuta (nº XIII) — procede también de otro pasaje de la *Ḏajīra* (parte aún inédita).

Ibn al-Ḥāŷŷ al-Maʿāfirī.

Del poeta nos habla también otro contemporáneo suyo: Abū-l-Ḥasan Ŷaʿfar ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥāŷŷ al-Maʿāfirī, autor de un libro titulado *Miḥakk al-šiʿr* o «Piedra de toque de la poesía» [2]. Este libro no ha llegado a nosotros; pero el pasaje referente a Muḥammad ibn ʿUbāda fué incluído por Ibn Jātima en un artículo suyo sobre el mismo poeta, y este artículo procedente del libro de Ibn Jātima — también, al parecer, perdido — sí ha llegado a nosotros, a través de los *Āzhār al-riyāḍ* de Maqqarī, ed. Cairo 1939, II, 254.

[1] Cf. *Enc. of Islām*, s. v. Zallāqa (Lévi-Provençal), y la edición de *al-Rawḍ al miʿṭār* por el mismo E. Lévi-Provençal, pp. 103 ss.

[2] Sobre Ibn al-Ḥāŷŷ, cf. Ḍabbī, *Bugya*, ed. Codera, *BAH*, III, nº 616; Ibn Jāqān, *Qalā'id*, 158-163; Ibn Saʿīd, *Rāyāt al-mubarrizīn*, ed. García Gómez, nº CII; Ibn al-Abbār, *Muʿŷam*, ed. Codera, *BAH*, IV, nº 59.

El extracto del *Miḥakk al-šiʿr* no contiene ningún detalle biográfico. Se limita a insertar unos pocos versos de Ibn ʿUbāda: dos breves epigramas (nos IX y XIII); una improvisación impuesta por Muʿtaṣim (nº X), y tres líneas solicitando un regalo de este príncipe (nº XII).

Abū-l-Ṣalt Umayya.

Hay también buenas razones para suponer que la noticia que a nuestro poeta consagra ʿImād al-dīn en la *Ǧarīda* deriva de otro contemporáneo, más joven, de Ibn ʿUbāda: Abū-l-Ṣalt Umayya ibn Abī-l-Ṣalt [1]. De hecho, el grupo de artículos a que, dentro del libro de ʿImād al-dīn, pertenece el dedicado a Ibn ʿUbāda procede del *Kitāb al-ḥadīqa* del conocido médico y literato [2]. Más adelante hablaremos del contenido de dicho artículo.

Ibn Saʿd al-Ǧayr.

Poseemos asimismo un breve, pero importante pasaje, de Ibn Saʿd al-Ǧayr (2ª mitad del siglo VI = XII), autor de una obra especial sobre la «muwaššaḥa», titulada *Nuzhat al-anfus, wa-rawḍat al-ta'annus, fi tawšīḥ ahl al-Andalus* [3]. También en este

[1] Cf. Brockelmann, *Supplb.*, I, 889.

[2] Cf. Dozy, *Cat. Codd. Bibl. Acad. Lugduno Batavae*, I, 283-4. En las pocas páginas escogidas de que tengo copia fotográfica, la *Ḥadīqa* aparece citada varias veces, p. e., en las noticias sobre Ibn al-Raffā' (f° 15 *v*), ʿUbayd Allāh ibn al-Sariyya (ibid), Ibn al-Bazzāz (f° 16 *r*) y al-Sumaysir (f° 5 *r*). Las dos primeras noticias de las citadas son las que siguen inmediatamente a la que trata de ʿUbāda ibn Muḥammad.

[3] Sobre este autor, cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. Codera, nº 1.867; *Tuḥfat al-qādim*, nº 28 (según Casiri, *Bibl. Ar.-Hisp. Escur.*, I, 97), y Maqqarī, I, 907; II, 222, 408, 449. Otra cita de Ibn Saʿd al-Jayr sobre la «muwaššaḥa» se encuentra en el *Tawšīʿ al-tawšīḥ* de al-Ṣafadī (libro comúnmente atribuído por error a Ibn ʿAsākir; cf., por ahora, AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 214). En mi estudio sobre este libro intentaré probar que la principal fuente utilizada por al-Ṣafadī es precisamente el libro de Ibn Saʿd al-Jayr.

caso ha sido Ibn Jātima (apud *Azhār al-riyāḍ*, II, 253) a quien debemos la conservación del importante pasaje, que dice así: «Los descendientes de ʿUbāda [1] *(al-ʿUbādiyyūna)* son tres: Ibn Mā' al-Samā' o sea ʿUbāda ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' ibn Aflaḥ ibn al-Ḥusayn ibn Saʿīd ibn Qays ibn Saʿd ibn ʿUbāda al-Jazraŷī al-Anṣārī, que era de Málaga; ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda al-Aqraʿ, y Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz» [2].

ʿImād al-dīn al-Isfahānī.

A fines del mismo siglo tenemos una autoridad oriental: ʿImād al-dīn al-Isfahānī, que, en su *Jarīda*, habla de nuestro poeta, insertando dos de sus poemas: el primero tomado, como ya hemos sugerido, de la *Ḥadīqa* de Abū-l-Ṣalt, y el segundo, de los *Qalā'id* de al-Fatḥ ibn Jāqān.

El pasaje (ms. B. N. París, ár. 3.331, f° 15 [3] reza así: «Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz. Dice, alabando a Ibn Ṣumādiḥ y mezclando el *naṣīb* con el *madīḥ: nafā, etc.* [n° III]. Encuentro también en los *Qalā'id al-ʿiqyān* un poema de ʿUbāda sobre al-Muʿtamid, con ocasión de la Batalla del Viernes; poema cuyas excelentes cualidades son generalmente reconocidas: *wa-qālū, etc.* [n° I, versos 15-18]».

[1] Saʿd ibn ʿUbāda al-Jazraŷī es uno de los más famosos Compañeros del Profeta (cf. *Enc. of Islām*, s. v.). Que ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' descendía de él es mencionado asimismo por Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 963 (con genealogía completa, que difiere sólo en pequeños detalles de la de Ibn Saʿd al-Jayr y procede de las *Ṭabaqāt al-šuʿarā'* de Ibn al-Faraḍī) y por Maqqarī, I, 187.

[2] Cuando al-Ṣafadī, en su *Tawšīʿ al-tawšīḥ*, encabeza su lista de autores de «muwaššaḥas» con los nombres de ʿUbāda ibn Mā' al-Samā', Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz y ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda al-Aqraʿ (cf. Casiri, I, 127-8 y Hartmann, *loc. cit.*), copia probablemente este pasaje de Ibn Saʿd al-Jayr, como se ha sugerido en p. 83, nota 3.

[3] Gracias a la amabilidad de M. Georges Vajda he podido obtener fotografía de las páginas en cuestión.

A continuación, ʿImād al-dīn da una noticia biográfica de ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, del que cita dos versos [1].

Ibn Ǧātima.

Abordemos ahora en su integridad el artículo de Ibn Ǧātima, al que ya hemos aludido repetidas veces.

Ibn Ǧātima, médico y renombrado poeta almeriense (m. circa 770 = 1369), compuso un libro sobre su ciudad natal, titulado *Maziyyat Almeriyya*, que, a juzgar por las citas ocasionales que de él subsisten [2], era principalmente, como tantas otras mono-

[1] Son los únicos que he podido encontrar de ʿUbāda ibn Muḥammad ibn ʿUbāda, y dicen así:

إنّما الفتح هلال طالع ✲ لاح من أزراره في فلك
خدّه شمس وليل شعره ✲ من رأى الشمس بدت في حلك

La identidad de este ʿUbāda, hijo de Muḥammad ibn ʿUbāda, queda establecida firmemente por el hecho de que lo mencionen, al parecer con independencia una de otra, dos fuentes distintas: Abū-l-Ṣalt e Ibn Saʿd al-Ǧayr. — Como Ibn Saʿd al-Ǧayr (y al-Ṣafadī, sin duda copiándolo) lo designa como ʿU. b. M. b. ʿU. al-Aqraʿ, hemos de concluir que este apodo se refiere *al propio* ʿUbāda ibn Muḥammad, mientras que el sobrenombre en ʿU. b. M. b. ʿU. al-Qazzāz (Abū-l-Ṣalt < ʿImād al-dīn < *Aḫbār al-Mulūk*) ha de referirse indudablemente a su antepasado. — Según Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 115, n. 228, en el *Aḫbār al-Mulūk* (ms. Leiden, Warner, 639) hay dos cortas biografías de Abū ʿAbd Allāh Muḥ. b. ʿUb. al-Qazzāz y de ʿUb. b. Muḥ. b. ʿUb. al-Qazzāz. Ambas noticias (pp. 260 y 263 del ms.) proceden sin embargo de la *Ǧarīda:* De Muḥ. b. ʿUbāda se cita nuestro nº III (infra, p. 92), líneas 1-3; y de ʿUbāda b. Muḥ. b. ʿUbāda los dos versos del comienzo de esta nota. Estos dos versos figuran, indudablemente procedentes también de la *Ǧarīda*, en Maqqarī, II, 497; pero en el índice y en Hartmann, páginas 89-90, aparecen erróneamente atribuídos a ʿUbāda ibn Mā' al-Samā'.

[2] El título completo es (según Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, 102, ŷ *Azhār al-riyāḍ*, I, 23): *Maziyyat al-Mariyya ʿalà gayri-hā min al-bilād al-andalusiyya.*— Citas del mismo se encuentran en *Nafḥ al-ṭīb = Analectes*, I, 576 (Ibn ʿArabī); *Azhār al-riyāḍ*, I, 23, 25; III, 8-10, 20 (ʿIyāḍ); II, 302-4 (Ibn Jamīs); II, 345-6 (Ibn al-Ḥakīm); III, 54-5 (Ibn ʿArabī). — El mismo libro ha sido extensamente utilizado en la *Durrat al-ḥiǧāl* de Ibn al-Qādī (ed. Allouche, 1936), que lo cita expresamente en los nºs 399 (Abū Murayna) y 505 (Ibn ʿAyšūn), aunque en ambas ocasiones el editor no ha reconocido el título y ha impreso: ابن خاتمة في مرثيته,

grafías árabes sobre ciudades, un diccionario biográfico de los hombres célebres que nacieron o tuvieron alguna relación con Almería. Maqqarī (*Azhār al-riyāḍ*, II, 252-255) cita en entero la noticia dedicada a Muḥammad ibn ʿUbāda.

Comienza así: «Muḥammad ibn ʿUbāda, de *kunya* Abū Bakr, conocido por al-Qazzāz. Creo que era natural de Málaga. Era uno de los más eminentes literatos y de los más célebres y capaces poetas. Estaba especialmente dotado para el género del *tawšīḥ*, en el que su fama se extendió hasta el máximo... Este género es una de las invenciones de los andaluces...» Aquí cita Ibn Jātima el pasaje de Ibn Baṣṣām sobre los orígenes de la «muwaššaḥa», y, a continuación, el texto de Ibn Saʿīd en su *Kitāb al-muqtaṭaf* sobre el mismo asunto [1], y el de Ibn Saʿd al-Jayr copiado más arriba. Luego sigue por su cuenta: «Muḥammad ibn ʿUbāda fué uno de los poetas de al-Muʿtaṣim, al que ciñó como cinturón todas las perlas enfiladas [de sus versos]... El mejor de sus panegíricos dentro del género *tawšīḥ* es la «muwaššaḥa» que comienza: *Kam fī qudūdi-l-bān* (muwaššaḥa nº I, v. 1)... Su mejor pasaje, debido a su ajuste y facilidad de versificación, difícil de encontrar tan perfecta incluso en prosa, es uno de sus *marāḳiz* [es decir, *aqfāl*], donde dice: *Lammā gadā qādira* (nº 1, v. 13-16)... El poema termina con estas palabras: *Māamlaḥa-l-miḥraŷān* (nº I, v. 43)». A continuación sigue: «Algunos versos suyos fueron insertos por el literato Abū Aḥmad [léase: Abū-l-Ḥasan] Ŷaʿfar ibn Ibrāhīm ibn al-Ḥāŷŷ al-Maʿāfirī en su libro *Miḥaḳḳ al-šiʿr*». Siguen los versos tomados de Ibn al-Ḥāŷŷ.

en vez de في مزينه, del mismo modo que en el nº 518 lee: اخو أبي العباس en vez de صاحب المزية, صاحب المرية. Ibn Jātima es asimismo citado como autoridad, aunque sin mención del título de un libro, en los nos 151 (Ibn Šuʿayb), 164 (Aḥmad ibn al-Qāsim), 500 (Ibn Bušrà), 510 (al-Tarsūnī), 523 (Ibn al-Ḥakīm), 527 (Ibn Ŷābir), 1.233 (Ibn Farḥūn), y tal vez en otros pasajes que se me han podido escapar. — Podemos añadir que, con mucha probabilidad, la inmensa mayoría de las demás noticias biográficas sobre personajes de Almería (cf. Indice, s. v., pp. 615-6), aunque no se mencione la fuente de que derivan, proceden también de la *Maziyyat Almeriyya*, tanto más cuanto que en ellas se aduce como autoridad a gentes bien conocidas como maestros de Ibn Jātima.

[1] Cf. al-Ahwānī, en Al-Andalus, XIII [1948], pp. 19 ss.

Maqqarī.

En su *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 279-80, al-Maqqarī reproduce, tomándola de fuente desconocida, la siguiente anécdota:

«Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUbāda, el *waššāḥ*, recitó a al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ un poema en que le decía [nº II]:

Si no fuese esclavo de la familia de Ṣumādiḥ
y si en su tierra no estuviese mi origen y mi vida y en ella no [hubiese nacido,
a ningún otro sitio me dirigiría más que a ellos,
y a su sombra viviría constantemente.

Ibn Ṣumādiḥ quedó encantado y le dijo: 'Ibn ʿUbāda, no te hemos hecho la debida justicia. Tú no eres un esclavo, sino un hombre libre. Dinos francamente cuáles son tus deseos'. El poeta replicó: 'Yo soy vuestro esclavo, como dijo Ibn Nubāta:

Tu generosidad no me ha dejado cosa que desear.
Me has hecho permanecer en el mundo sin esperanza'.

Entonces al-Muʿtaṣim se volvió a su hijo al-Wāṯiq Yaḥyà, su heredero, y le dijo: 'Si buscas hombres que sean tus hechuras, hazlo con hombres como éste...'. De este modo Ibn ʿUbāda se convirtió en comensal del mencionado heredero del trono, y en honor del rey y de su hijo compuso las célebres «muwaššaḥas», como aquella que empieza: *Kam fī qudūdi-l-bān, etc.* [nº I, v. 1-2]».

En otro pasaje (II, 330), Maqqarī cita asimismo un poema de Ibn ʿUbāda en elogio de Ibn Bassām, el autor de la *Ḏajīra* (nº VI).

Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Saʿīd.

Las cinco «muwaššaḥas» de que más adelante damos los textos se hallan íntegras en el *Dār al-ṭirāz* de Ibn Sanā' al-Mulk.

La primera se inserta sin nombre de autor; pero no hay duda

sobre su paternidad, ya que, como hemos visto, su comienzo se halla en Maqqarī y varios de sus versos en Ibn Jātima, en los dos casos atribuída expresamente a Muḥammad ibn ʿUbāda [1]. Se trata de un interesante poema que, naturalmente tras del *tagazzu* , contiene la descripción de una fiesta naval, celebrada en la bahía almeriense con ocasión del *mihraŷān* o solsticio de verano (24 de junio), en términos que resultan muy parecidos a los de la pintura poética de un festival náutico semejante también organizado con motivo del *mihraŷān* por el príncipe de Denia, hecha por Ibn al-Labbāna [2]. Almería, como es sabido, había sido la principal base naval del Califato omeya, y esta tradición la conservaban los Banū Ṣumādiḥ. Muʿtaṣim tenía una flota importante, se apasionaba por ella, e Ibn al-Ḥaddād nos ha hablado de sus barcos en un poema transmitido parcialmente por Maqqarī [3].

Las «muwaššaḥas» II y III sólo constan en el *Dār al-ṭirāz*, atribuídas a *ʿUbāda*. Hartmann entendió que era ʿUbāda ibn Mā' al-Samā' [4]; pero claro es que se trata de un error debido a una lectura demasiado rápida, ya que en ambos poemas se celebra a Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ, y por tanto han tenido que ser escritos por un poeta de su corte, y no por Ibn Mā' al-Samā', que es bastante anterior.

La nº II puede incluso ser fechada con bastante exactitud, ya que celebra con ponderaciones exageradas la reconciliación entre Muʿtaṣim y Mʿutamid de Sevilla, que, tras de vivir en una atmósfera de mala voluntad, hicieron la paz, ante la amenaza cristiana y la próxima venida de Yūsuf ibn Tāšufīn, reuniéndose

[1] Claro es que la cita de Maqqarī no es un testimonio independiente, pues ha conocido la «muwaššaḥa» de Ibn ʿUbāda a través de Ibn Jātima.

[2] Cf. ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Muʿŷib*, ed. Dozy, p. 107; citado por Pérès, *Poésie andalouse en arabe classique*, p. 216.

[3] Cf. Pérès, *Poésie andalouse*, p. 215, citando a *Qalā'id*, p. 47 y a Maqqarī, *Analectes*, II, 458-9.

[4] *Op. cit.*, pp. 90 y 93. En el primer pasaje dice: «Es de notar que Ibn Sanā' al-Mulk, que vivió doscientos años antes que Ibn Jaldūn, no haya mencionado el nombre del autor de la muwaššaḥa [nº V] que Ibn Jaldūn, III, 391, atribuye a ʿUbāda al-Qazzāz, lo cual muestra, al mismo tiempo, que el ʿUbāda del cual cita poemas en los fos 27 *v* ss., 32 *v* ss. y 40 *r* ss., es alguien distinto, o sea ʿUbāda ibn Mā' al-Samā'».

por tres semanas en la frontera de sus respectivos dominios, poco antes de que Muʿtamid fuera a Marruecos a invitar a Yūsuf, o sea en 479 (cf. Marrākušī, *Muʿŷib*, ed. Dozy, pp. 95-6, y Dozy, *Recherches*[3], I, 266).

La nº III es un panegírico de Muḥammad ibn Ṣumādiḥ, llamado en ella al-Wāṯiq, título que debió de llevar además del más conocido de al-Muʿtaṣim [1].

La nº IV no contiene ninguna alusión histórica e Ibn Sanā' al-Mulk se la atribuye también a *ʿUbāda*, por lo cual podemos presumir que su autor es el mismo de las otras tres.

No es, sin embargo, Ibn Sanā' al Mulk el único en hablar de *ʿUbāda*. Ibn Saʿīd, en el capítulo que dedica a la «muwaššaḥa» en su *Kitāb al-muqtaṭaf min azāhir al-ṭuraf* (copiado por Ibn Jaldūn, *Prolegòmenes*, IV, 390 [2], dice: «El primero que sobresalió en este género después de ambos [después de Muqaddam e Ibn ʿAbd Rabbihi] fué ʿUbāda al-Qazzāz, poeta de al Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ, señor de Almería. El Aʿlam al-Baṭalyawsī cuenta haber oído decir a Abū Bakr ibn Zuhr que 'todos los autores de muwaššaḥas están en deuda con ʿUbāda al-Qazzāz', refiriéndose al poema de éste en que escribe: *Badru tamm, šamsu ḍuḥà, etc.* [nº V, v. 16-18]. Se pretende que no sobrepasó a ʿUbāda ninguno de los autores de 'muwaššaḥas' contemporáneos suyos que vivieron en la época de las taifas».

Los datos del problema.

Como se ve, Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Saʿīd atestiguan la existencia de un autor de «muwaššaḥas» llamado ʿUbāda al-Qazzāz, que, lo mismo que Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, vivía en la corte de Muʿtaṣim de Almería. ¿Es que dicho ʿUbāda

[1] Cf. Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, III, ed. Lévi-Provençal, pp. 167-8. — Es posible que cuando al-Maqqarī dice que Ibn ʿUbāda compuso «muwaššaḥas» en alabanza de Muʿtaṣim *y de al-Wāṯiq*, creyese erróneamente que el título de al-Wāṯiq de este poema se refiere al heredero de Muʿtaṣim; o bien, es posible también que Ibn ʿUbāda, antes de estas «muwaššaḥas», compusiera otras, hoy perdidas, en honor de Yaḥyà al-Wāṯiq.

[2] Cf. supra, p. 86, nota 1.

era una persona diferente de Ibn ʿUbāda? ¿Es que Ibn ʿUbāda debe ser considerado como un hijo de ʿUbāda?

Esta última solución parecería la más obvia, si no se opusiese una grave dificultad [1]. ¿Cómo es concebible, en efecto, que Ibn Bassām, al dedicar a Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzaz un artículo especial, pasase en silencio a su padre ʿUbāda, cuando éste, a juzgar por las «muwaššaḥas» que nos han llegado adscritas a su nombre, habría sido un poeta considerable? Más aún: ¿por qué Ibn Saʿd al-Jayr habría omitido su nombre entre los autores de «muwaššaḥas» descendientes de ʿUbāda al-Jazraŷī, y *habría, en cambio, citado el de su hijo*, Muḥammad ibn ʿUbāda? Añádase, por último, y más en general, que es sumamente extraño el que, a propósito del supuesto ʿUbāda, *no haya en absoluto ninguna referencia biográfica*: su existencia sería fantasmal y quedaría en realidad limitada al solo nombre.

A la vista de tales argumentos, se siente uno inclinado a suponer que este ʿUbāda no ha existido jamás y que las «muwaššaḥas» que se le atribuyen son, en realidad, de Muḥammad ibn ʿUbāda. Las referencias a ʿUbāda hechas por Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Saʿīd serían, en ese caso, resultado de una mala inteligencia. Por lo que atañe a Ibn Sanā' al-Mulk, autor oriental, se podría suponer, sin gran dificultad, que ha transformado a Muḥammad ibn ʿUbāda en un simple *ʿUbāda*, por una confusión con ʿUbāda ibn Mā' al-Samā'. Pero el caso de Ibn Saʿīd es más difícil de explicar, ya que nos dice, además, que ʿUbāda era un poeta cortesano de Muʿtaṣim de Almería, y así, el error sería más grave y más inconcebible en un escritor tan bien informado [2].

No se puede decir, por tanto, que la eliminación definitiva de ʿUbāda al-Qazzāz esté exenta de problemas y sea paladinamente clara. Nos hallamos, pues, ante una *aporía*. Dos hipótesis son posibles: o bien hubo en la corte de Muʿtaṣim dos autores de «muwaššaḥas», llamados uno ʿUbāda al-Qazzāz y otro

[1] Visto parcialmente por Hartman; cf. supra p. 80, nota 1.

[2] Adviértase, sin embargo, que, tanto Ibn Sanā' al-Mulk como Ibn Saʿīd — únicos testimonios de la existencia del poeta *ʿUbāda* — no hacen en absoluto *mención ninguna* de ʿUbāda ibn Ma' al-Samā'. Sería rarísimo que se tratase de una coincidencia.

Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz; o bien no hubo más que uno llamado Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz, y el nombre ʿUbāda al-Qazzāz es una deformación del auténtico. Ambos supuestos presentan dificultades, y lo único que podemos hacer es preferir de los dos el que tenga menos inconvenientes. En estas condiciones, parece, en general, que la segunda hipótesis es la que parece más plausible [1].

TEXTOS POÉTICOS

POEMAS CLÁSICOS

I

20 versos (metro wāfir, rima *āḥū*) de un panegírico de al-Muʿtamid de Sevilla, con motivo de la batalla de Zallāqa, remitido por medio de una carta al astrónomo Abū Bakr al-Jawlānī. La carta y los versos 1-14 y 19-20 se hallan en Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, pp. 300-2. Al final de este pasaje dice Ibn Bassām que más versos de esta poesía se citan en la parte II de la *Ḏajīra*. En efecto, en el manuscrito oxoniense de la parte II (Marsh 407), f° 65 *r*, se encuentran los versos 15-20; pero no los copiamos por hallarse también incluídos en Ibn Jāqān, *Qalāʾid*, ed. Marsella-París 1277, p. 14 (= Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 49-50), de donde las líneas 15-18 pasaron a la antología de ʿImād al-dīn [2].

II

2 versos (metro ṭawīl, rima *dī*) de un panegírico en honor de al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ. Conservados en Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 279.

[1] Existe una tercera posibilidad, y es que Ibn Sanāʾ al-Mulk e Ibn Saʿīd llamen «ʿUbāda» a ʿUbāda al-Aqraʿ, el hijo de Muḥammad ibn ʿUbāda al-Qazzāz (cf. supra, p. 85, n. 1). Sin embargo, este ʿUbāda parece haber sido más bien un poeta insignificante y en ninguna parte se le menciona como autor de muwaššaḥas; de suerte que costaría trabajo atribuirle todas estas muwaššaḥas. Por lo demás, su designación correcta sería ʿUbāda al-Aqraʿ, y no ʿUbāda al-Qazzāz.

[2] En el v. 15, ʿImād al-dīn tiene mal: حرجت, en vez de جرحت.

III

5 versos (metro mutaqārib, rima *m*), conservados por ʿImād al-dīn, *Jarīdat al-qaṣr*, ms. B. N. París, ar. 3331, fº 15 = Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* o *Analectes*, II, 492, en los que alaba a Ibn Ṣumādiḥ, «mezclando el *nasīb* con el *madīḥ*» [1].

IV

7 versos (metro kāmil, rima *'ū)*, en honor de un miembro de la familia Banū ʿAbd al-Ḥamīd. Conservados por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 302.

V

2 versos (metro kāmil, rima īz), en honor de un visir llamado ʿAbd al-ʿAzīz [2]. Conservados por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 303.

VI

4 versos (metro jafīf, rima *āmī*), en elogio de Ibn Bassām, comparado a los más grandes poetas. Conservados por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 330, con la cabecera: «Abū Bakr ibn ʿUbāda al-Qazzāz, el *muwaššiḥ*, ha dicho sobre Ibn Bassām, el autor de la *Ḏajīra*».

VII

3 versos (metro ṭawīl, rima *ārī)*, de reproche a un personaje llamado Abū ʿĀmir [3]. Conservados por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo,

[1] En el v. 2, Maqqarī tiene mal: راحتيك, en vez de راحتيه; y en el v. 5, en el 1er hemistiquio: حال وحد, y en el 2º: حال وعم.

[2] Probablemente se trata de Abū-l-Aṣbag ʿAbd al-ʿAzīz ibn Arqam, visir de Muʿtaṣim y autor también de muwaššaḥas (nombre completo en Maqqarī, II, 335 y 833).

[3] Tal vez Abū ʿĀmir ibn Arqam, hijo del visir mencionado en la nota anterior. Cf. Ibn Jāqān, *Qalā'id*, pp. 132 ss.

I-2, p. 302, con la cabecera (en algunos mss.): «Me recitó Abū Bakr al-Jawlanī, el astrónomo, diciendo que a él se los había recitado en persona Abū ʿAbd Allāh ibn al-Qazzāz)».

VIII

2 versos (metro munsariḥ, rima *ānī*). satíricos, Conservados por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 303. Los reproducimos porque hemos de ocuparnos de ellos en el Apéndice:

وله في رجل قرّاق من أهل جيّان:

أوغادُ أهل المريّة افترسوا ✲ عرْسك يا وَغْد أهل جيّان
قرّاقهم أنت غير أنّهم ✲ قد بشروا رأْس قافك الثاني

IX

3 versos amorosos (metro sarīʿ, rima ʿī). Conservados por Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, II, 255, procedentes de Ibn al-Ḥāyŷ, a través de Ibn Jātima.

X

2 versos (metro ṭawīl, rima *āhī*), improvisados, por orden de al-Muʿtaṣim, para describir un abejorro que salía de una de las rosas que había en la cámara real. Conservados por Maqqarī, *Azhār al-riyaḍ*, II, 255 [1].

[1] En el primer verso, la palabra حمادي de un ms. es oscura; la variante سماوي, de otro, tiene mejor explicación: أخضر سماوي, «verde con reflejos azul celeste». — En la cabecera, los mss. dan, para «abejorro», القيقوان o القيقزان; pero, como advierten los editores, ninguna de las dos palabras aparecen registradas en los diccionarios.

XI

2 versos (metro jafīf, rima *-ībā)*, describiendo un carbón encendido. Conservados por Ibn Bassām, *Ḏajīra*, ed. Cairo, I-2, p. 303.

XII

3 versos (metro kāmil, rima *-ūrī)*, dirigidos a Muʿtaṣim, que se había retrasado en hacer regalos a sus poetas. Conservados por Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, II, 255.

XIII

2 versos (metro sarīʿ, rima *-aḳ)*, improvisados en diálogo, el primer hemistiquio por Ibn ʿUbāda y los otros tres por Ibn al-Qābila de Ceuta, en ocasión de estar juntos en Almería contemplando a un bello mancebo que nadaba en el mar y que para descansar se agarró a un barco. Conservados por Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, II, 412 y 423, procedentes de Ibn Bassām, *Ḏajīra* (parte no publicada aún). En *Azhār al-riyāḍ*, II, 255, Maqqarī inserta también los versos, sin el marco anecdótico, como obra de solo Ibn ʿUbāda (procedentes en este caso de Ibn Jātima).

MUWAŠŠAḤAS

I

Ibn Sanāʾ al-Mulk, *Dār al-ṭirāz* [1], 24, f^os^ 38 *r-v*, 20 *r*-21 *v*. Las líneas 1, 13-16 y 43-44 son citadas (procedentes de Ibn Jātima) por Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, II, 254. Las l. 1-2 figuran también en *Nafḥ al-ṭīb*, II, 280.

[1] Para el *Dār al-ṭirāz* hemos utilizado una copia hecha sobre fotocopias del ms. Leiden nº 286 (sigla L.). Gracias a la amabilidad del prof. L. Massignon he-

كم في قدود البان [1] تحت اللمم من أقمر عـواط [2]
بأنمل وبنان مثل العنم لم تنبر لعـاط [3]

هن الظباء الشمس قنيصهن الضيغم
ما إن لها من كنس إلا القلوب الهيم
القرب منها عرس والبعد عنها مأتم
تلك الشفاه اللعس يحيى بهن المغرم
لها لحاظ نعس ترنو إلى من يسقم [4]

بأعين الغزلان وتبتسم عن جوهر الاسماط
قضى لها الغيران أن تكتتم في مضمر الانياط

أهوى رشا ساحرا هواه لي ما أقتله
قد مسخت طائرا ألحاظه قلبي وله
ولم يزل سادرا على لمى [5] ما علله
لما غدا قادرا غدا [6] قليل [7] المعذله
يا حاكما جائرا ظلمت [8] من لا ذنب له

mos tenido asimismo oportunidad de usar una edición manuscrita del libro de M. J. Rikaby (tesis doctoral sostenida en París 1947), que anota algunas variantes del ms. Cairo (III², 342), que en general parece más correcto. La sigla C. designa estas variantes (ya que desgraciadamente hasta ahora no he podido consultar directamente el ms. cairota); pero entre ellas, y salvo unos pocos ejemplos característicos, he prescindido de las puramente ortográficas. — *N. B.*: Algunos folios del ms. de Leiden han sido encuadernados en mal orden, como se verá por las referencias a alguno de los poemas que siguen.

[1] *Azhār:* الليان. [2] Pl. de أعيط. [3] Maqq.: للعاطي. [4] C.: تسقم. [5] Rikaby (= C. ?) (?): حوى. [6] *Azhār:* أضحى. [7] *Azhār*, Ms. B.: عزيز. [8] *Azhār:* قتلت.

خف سطوة الرحمن إذا حكم بين البري والخاطي
سطوت بالهيمان[1] ظلما ولم تستبصر[2] يا ساطي[3]

يا ويح من شوقا إلى خلي[4] قد سلا
قضى بأن يغرقا في الدمع من قد أمحلا
ظلما وأن يخفقا منه الفؤاد المبتلى
كأنما علقا منه على تلك الطلا
فقلت مستنطقا من ذا الذي أهدى إلى

فؤادي الخفقان فقال قم فلتنظر في الشاطي
إلى بنود الشوان عدواك ثم واستخبر أقراط[5]

أما تراها مثول على قناها خافقه
في جاريات تجول مثل الجياد السابقه
إنشاء من في المحول ينشي السحاب الوادقه
سمت على النجم طول منها فروع باسقه
إن الثريا تقول وإنها لصادقه

ما فوق هذا مكان من الهمم فيه يري[6] مناطي
سمت على كيوان منه القدم والمشتري مواطي

[1] *Azbār*, Ms. B: بالبهتان. [2] C.: يستنصر (preferida por Rikaby).
[3] Las lín. 15 y 16 aparecen intercambiadas en *Azbār*. [4] C.: حبيب (preferida por Rikaby). [5] C.: اقراطي. [6] Según C.; L.: ترى.

أفلاك ملك تنير سعادة للمسلمين
تسري الدجى وتسير بالفتح والنصر المبين
يسوء بعد النذير منها[1] صباح المنذرين
تمدى بمدح الامير إلى بلاد المشركين
أنى نما[2] فتطير بمثل أشفار الجفون

ومبسم الخرصان قد انتظم كأسطر الامشاط
والبحر كالبركان قد اضطرم بمسعر الانفاط

ومهرجان له يوم أنيق منظره
بحر حكى رمله من كل طيب عنبره
والشاط قد حله محمد وعسكره
مركبا رجله[3] فلكا حكتها ضمره[4]
فقال عبد له مستحسنا ما يبصره

ما أملح المهرجان رمل[5] ينم كالعنبر للواطي
والفلك كالعقبان والمعتصم بالعسكر في الشاطي

Este poema fué imitado por el poeta hebreo-egipcio Yōsef b. Tanḥum Yĕrušalmi (2ª mitad del s. XIII), que empleó como *jarŷa* el comienzo de la muwaššaḥa de Ibn ʿUbāda. Las últimas líneas anteriores a la *jarŷa*, que sirven de transición a ésta, dicen así: «Vuestro nombre, cuando estoy enfermo, es una droga contra mi grave do-

[1] Según C.; L.: منه. [2] Según C.; L.: ابي يحيى (Abū Yaḥyà era, sin duda, la *kunya* de Muʿtaṣim), [3] Según C.; L.: رحله. [4] Las líneas 40 y 41 aparecen intercambiadas en L. [5] *Azhār:* وفل.

lencia. Por eso, noche y día, recito bellos versos sobre vos. Este es uno de ellos, compuesto en el metro del verso del poeta árabe: *Kam fī qudūdī-l-bān, etc.*» [1].

II

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-ṭirāz*, f^os 27 *v*, 39 *r*.

دعني أشم برقا جمد مرجان
قد انتظم فيه البرد فازدان

يوم النوى في موقف البين
أهدى الهوى إلي ضدين
نار الجوى وأدمع العين

فتضطرم وتتقد [2] أشجان
وتنسجم وتطرد أجفان

قل للعدى قد سل سيفيه
دين الهدى من عزم ملكيه
وأكدا ود محبيه

شمل نظم حبل عقد بنيان
لا ينهدم له الابد [3] أركان

[1] Cf. mi artículo en hebreo: *Imitaciones de muwaššaḥas árabes en la poesía hispanohebraica* en *Tarbiz*, vol. XVIII [1947], pp. 166 ss., Apéndice (pp. 184 ss.)

[2] Según C.; L.: وتنفد.

[3] Según C.; L.: الايد.

والـى[1] أبـــو يحيى أبا القاسم
والـمـشـــرب قد لذ للحائم
والـمـذهـــب قد ضاق بالقائم

بحرا نعم لمن ورد[2] ظمان
سيفا نقم لمن مرد أو خان

هـــل اثـــلا سواهـمـا المجدا
أو ســـربـــلا حاشاهما الحمدا
بـــدرا عـــلا لم يعدمـا سعدا

حازا حكم أعيت خلد لقمان
إلـى همم جازت أمد كيوان

كـل الانـام[3] بـذاك يـعـتـد[4]
ففي الكرام[3] كـلاهـمـا فرد
إن الـحـمـام في قبضها[5] تشدوا

قل هل علم او هل عهد او كان
كـالـمعتصم والمعتمد[6] ملكان

1 L.: وإلى. 2 Según C.; L.: نظر. 3 Palabras intercambiadas en L. 4 Según C.; L.: تعتّد. 5 C.: ايكها.
6 Mss.: المعتضد; cf. supra, pp. 88-89.

III

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-tirāz*, f^os^ 40 *r*-41 *v*.

رح للراح وباكر بالمعلم المشوف
غبوقا او صبوح على الوتر الفصيح

ليس اسم الراح عندي ماخوذا فاعلم
إلا من خاء الخد وميم المبسم
وراء[1] ريق الشهد العاطر الفم

فكن للهم هاجر وصل هذي الحروف
كى تغدو وتروح بجسم له روح

بالله سقنيها في ود الواثق
فإن منه فيها شبه الخلائق
من اعدم الشبيها في المجد الباسق

له من المفاخر تليد وطريف
دوح في عهد نوح وروضة تفوح

هل تحسن المدائح من كل مادح
إلا على الجحاجح بني الصمادح
فانهم مصابيح على سواح

[1] Según C.; L.: والراء.

اكـــارم اكـــابـــر صيد شـم الانوف
حازوا المجد القريح[1] فخصوا بالمديح

محمد ابعيد مرامه قريب
وحوله جنود من اله تجيب[2]
كانهم اسود في حومة الحروب

اذا سلوا البواتر فالحين والحتوف
والنصر والفتوح وايـة تـلـوح

اذا لاح ابن معن في جيشه اللجب
ونادى كل قرن باسمه في اللعب
والهيجاء تغني والسيف قد طرب

ما املح العساكر وترتيب الصفوف
والابطال تصيح الواثق يا مليح[3]

[1] Mi copia de L. tiene القريح; pero Rikaby tiene الصريح, sin ninguna nota. Como ambas lecciones dan buen sentido, y en este momento no puedo consultar el ms. L., no estoy seguro de la lectura. [2] Según C.; L.: نحب. [3] Según C.; L.: آملح.

IV

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-ṭirāz*, f^os^ 32 *v*-33 *r*.

بابي علق بالنفس عليق

هويت هلالا في الحسن فريدا
اعار الغزالا الحاظا وجيدا
وتاه جمالا لم يبغ مزيدا
بدر يتلالى في حسن اعتدال

زانه رشق والقد رشيق

بدر يتغلب بالسحر المبين
عذار معقرب على ياسمين
سوسان مكتب بورد مصون
لما لاح يسحب[1] ذيول الجمال

عن لي خلق بالعشق خليق

جفاني يعيش[2] لوقفي عليه
لو بالنفس ريش لطرت إليه
وعقلي يطيش في وجدي عليه[3]
واللحظ المريش بالسحر الحلال

[1] C.: يستحب. [2] Según C.; L.: بعيش. [3] C.: / للحسن جيوش على مقلتيه.

فله مشق والقلب مشوق

تعمد هجري مذ ذبت[1] بوده
وبددت صبري على طول صده
ماء الحسن يجري بصفحة خده
ثنایاه تزري بنظم اللالي

فمه حق باللثم حقيق

لما ان تسربل ثوب الحسن زيا
اردت اقبل لماه الشهيا
فقال تمثل بالشعر ابيا
وتاه[2] تدلل بأحلى مقال

انا قول قوقو[3] ليس بالله تذوقو

V

Ibn Sanā' al-Mulk, *Dār al-ṭirāz*. f^os 24 *r*-25 *r*. Las líneas 16-18 citadas por Ibn Saʿīd, *Kitāb al-muqtaṭaf* (= Ibn Jaldūn, *Prol.* III, 391).

بابي ظبي حمى تكنفه اسد غيل
مذهبي رشف لما قرقفه سلسبيل
يستبي لبي[4] بما يعطفه إذ يميل

[1] C.: دنت. [2] C.: ومال. [3] *anā qūl cuco* = «Yo digo: [Tú eres] un...» Probablemente se trata de la palabra española *cuco*, que el Diccionario académico define «taimado, astuto, que ante todo mira por su medro y comodidad». [4] Rikaby (= C, ?): قلبي.

ذو اعتدال يعزى إلى ذي نعمة ثابت
في ظلال تحت حلى قطر الندى بائت

ذو فتور ذو غنج ذو مرشف العس
العبير في ارج والحسن في ملبس
كم يثير وجد شجي بالدنف مكتس

ذو اعتلال لو علا انطق عن ساكت
وغزال لو مقلا الحظ عن باهت

نير حد الهوى ان تجدوا[1] حده
كوثر سر الصدى ان تردوا[2] ورده
انظروا محمدا واتئدوا[3] عنده[4]

في هلال لو يجتلى جل عن الناعت
وزلال لو بذلا بز تقى[5] القانت

بدر تم شمس ضحى غصن نقى مسك شم
ما اتم ما اوضحا ما اورقا ما انم
لا جرم من لمحا فد عشقا قد حرم

فالوصال ما قد خلا في امل فائت
والخيال ما قد علا في نفس خافت

[1] C.: يجدوا, que prefiere Rikaby. [2] C.: يردوا, que prefiere Rikaby. [3] Según C.; L.: وابتدوا. [4] Según C. L.: عبده. [5] Mss.: يرتقى.

قـاتـلـي اهـن دمـا من قد غدا مـلـحـدا
سـائـلـي مـسـتـفـهـمـا جيش الردى اعـتـدى [1]
واصـلـي كـنـت فـمـا عـمـا بـدا قد عدا [1]

لا سـؤال عن مبتلى ينحت في صامت
لـيـنـال مـا امـلا والامر للشامت

كم يـتـيـه كـم وكـم يابى الجوى ان يحول
ارتـضـيـه وإن حكـم حكم الهوى في العقول
قـلـت فـيـه والحب لم يرض سوى ما اقول

الـجـمـال وقـف على ظبي بني ثابت
لا زوال في الحب لا عن عهده الثابت

Esta muwaššaḥa fué imitada por Ibn ʿArabī *(Dīwān*, ed. Būlāq, 84), que copió la *jarŷa*, y por el poeta hebreo-castellano Todros Abū-l-ʿĀfiya (2ª mitad del s. VIII), cuya muwaššaḥa aparece titulada: *laḥn Bi-abī ẓabyu ḥimā*, pero que compuso una nueva *jarŷa*, pues la del original no servía para su propósito (cf. el artículo citado supra, p. 98, nota 1).

[1] Estas dos líneas están intercambiadas en C.

APENDICE

DOS HISPANISMOS EN EL LENGUAJE DE IBN ʿUBĀDA

1

Qarrān = 'cornudo'.

Hemos visto que el poema clásico nº 8 (cf. supra p. 93) es un epigrama contra un alcorquero o fabricante de alcorques, originario de Jaén y residente en Almería, engañado por su mujer. Podríamos traducirlo así:

Los patanes de Almería te han robado
a tu mujer, oh patán de Jaén.
Tú eres su alcorquero; pero ellos
han cortado [1] *la cabeza de tu segundo «qāf»* [2].

En efecto, en la escritura magribī, si se suprime «la cabeza», es decir, el punto diacrítico del *qāf* final (ق la letra queda reducida a algo muy parecido al nūn (ن), y así, *qarrāq* (= alcorquero) se convierte en *qarrān* (= cornudo). El epigrama de Ibn ʿUbāda es por ahora el más antiguo testimonio de esta acepción en árabe.

Es bien sabido que en la mayoría de las lenguas europeas se dice figuradamente que los maridos engañados por sus muje-

[1] Es preferible la lección بتروا, que los editores relegan a nota, que la de بشروا, que dan en el texto.

[2] La palabra *qārrāq* = 'alcorquero' tiene dos *qāf* (q): el inicial y el final.

res llevan cuernos en la frente. La expresión existe ya en el griego tardío: Ἡ γυνή σου πορνεύσει καὶ, κατὰ τὸ λεγόμενον, κέρατά σοι ποιήσει, Artemidoro, *Oneirocritica*, II, 12; κερασφόρος,, 'cornudo', *Anthologia Palatina*, XI, 278 (las dos citas según el *Greek-English Lexicon* de Liddel-Scott, I, 941). Dunger *(Germania*, XXIX, 59) lo explica por la práctica que se seguía antiguamente de meter o incrustar en la raíz de la extirpada cresta los espolones de un gallo castrado, que allí crecían y se convertían en cuernos de varias pulgadas de longitud (cf. el *New English Dictionary* de Oxford, V, 385, § 7). No tengo ahora a mano los adecuados testimonios de las diferentes lenguas de la Europa medieval para autorizar esta acepción. Dunger cita principalmente textos tardíos, entre ellos alguna curiosa información sobre el uso literario de la expresión por escritores como Rabelais y Abraham de Sancta Clara. Para el latín medieval, véase la sucinta nota que da Ducange (ed. 1883, II, 541) s. v. *cornu* [1]. En lo que se refiere a la península ibérica, el prof. W. J. Entwistle ha tenido la amabilidad de escribirme: «*Cornudo* no aparece registrado como medieval portugués en el *Vocabulario* de H. Brunswick, ni se encuentra en el *Cid*, ni en Juan Ruiz ni en don Juan Manuel». Pero añade esta pertinente observación: «Esto no quiere decir que los españoles no usaran el vocablo, sino que, a diferencia de lo que ocurre en francés, no lo aceptarían en su literatura oral o escrita».

Por lo que hace al árabe [2], la expresión aparece sólo en los dia-

[1] Un ensayo sobre la historia de esta expresión desde un punto de vista lingüístico-literario sería sumamente interesante. El libro de L. Spitzer, *Einige Wörter der Liebessprache* (Leipzig 1918), que yo sólo conozco por citas, trata en las pp. 68 ss. de la designación del marido burlado como 'cuclillo' ('cocu', etc.), pero no, al parecer, como *cornudo*.

[2] Merece mencionarse el hecho de que Immanuel (Manoello) de Roma, el bien conocido escritor hebreo de comienzos del siglo XIV, tiene un divertido pasaje *(Maḥbarōt*, c. V; ed. Brody, pp. 144-6), en el cual describe un campesino (cf. p. 144, l. 13) engañado por su mujer, la cual vejatoriamente le aplica, entre otros, una larga serie de pasajes bíblicos referentes a animales cornudos. El conjunto produce un efecto claramente rabelesiano, o mejor, de un *fabliau* medieval (recuerde que el campesino es un tema favorito para el basto ingenio de los *fabliaux)*. De hecho, no hay duda que el pasaje delata la influencia de algunos modelos europeos, aquí italianos. La frase se encuentra también en Immanuel, página 161, l. 20; 174, l. 6, y probablemente hay más casos. Sobre los elementos ita-

ectos occidentales, y evidentemente deriva del romance de al-Andalus. Ahora la encontramos en fecha tan temprana como el siglo XI; pero siguió en uso, y la consignan tanto el *Vocabulista* como Pedro de Alcalá (cf. Dozy, *Suppl.*, II, 339). De la definición de este último (= *cornudo en denuesto)* podemos inferir que la palabra se continuaba empleando en su tiempo, en un sentido muy amplio, como insulto. En su acepción originaria y en la figurada pasó indudablemente con os moriscos emigrados, al Magrib [1], donde varios viajeros europeos a registran, en los pasajes aducidos por Dozy.

2

Saqqābu fī wuddi Fulān = 'le dió de beber por amor de Fulano'.

En la muwaššaḥa III, l. 8, encontramos la expresión *Bi-llāhi saqqinī-hā / fī wuddi-l-Wāṭiqi* = «Por Dios, escánciamelo [el vino] / por amor de al-Wāṭiq». De este uso existen más ejemplos de escritores andaluces, registrados por Dozy, *Suppl.*, I, 740 1: شرب في ودّ (أو بودّ أو في وداد) فلان = 'boire à la santé de quelqu'un'). Además de las referencias, Dozy llama certeramente la atención sobre la expresión paralela en latín medieval: *bibere in amore alicuius* (Ducange, I, 670 *c*). En español no encuentro más ejemplo que el de Clavijo, *Vida*

lianos en Immanuel, véanse las obras de Cassuto, citadas en la *Encyclopedia Judaica*, s. v. — Me parece recordar que también he encontrado la expresión en algún escritor hispano-hebreo del siglo XIII; pero en este momento no puedo precisar la referencia.

[1] Cf. Colin, en *JA*, 1933, p. 206, n. 2: «On sait que c'est principalemen au XVI^e^ siècle, au cours de la période qui va de la prise de Grenade (1492) l'expulsion définitive des Moriscos (1610), que les villes du Maroc du Nord fu rent profondément hispanisées».

del gran Tamorlán, ed. Acad., 157, 10: *beber por amor del señor*. La expresión se encuentra asimismo en un zéjel hebreo de Yehuda Halevi, bellísimo canto en alabanza del Sabbath, que empieza: *ʿAl ahabhatekha eshte gèbhīʿī* = 'por tu amor bebo mi copa' (nótese que la preposición árabe *fī* se ha cambiado en *ʿal*).

S. M. Stern.

TRADUCIDO DEL INGLÉS POR EMILIO GARCÍA GÓMEZ

NOVEDADES SOBRE LA BATALLA LLAMADA DE AL-ZALLĀQA (1086)

I

UNA VERSIÓN OFICIAL DE LA BATALLA

Es relativamente copiosa la documentación que poseemos en lengua árabe sobre la famosa batalla que tuvo lugar, el 23 de octubre de 1086, al norte de Badajoz, entre las tropas andaluzas y almorávides, por una parte, y las huestes de Alfonso VI, rey de Castilla y de León, por la otra [1]. Este encuentro — que casi todos los cronistas musulmanes designan con el nombre de batalla de al-Zallāqa — aparece también, como es lógico, en la historiografía cristiana, si bien ésta le dedica bastante menos atención [2] y lo localiza en un lugar denominado Sacralias, que primero C. Seybold [3] y luego R. Menéndez Pidal [4] han intentado identificar con el actual topónimo Sagrajas.

El valor de los relatos árabes de la batalla es harto desigual. El más pormenorizado — e indudablemente el más fidedigno — es

[1] Véanse las referencias citadas en el artículo *al-Zallāḳa* de la *Enc. de l'Islām*, IV, 1273 (Lévi-Provençal).

[2] Cf. los textos citados por J. Oliver Asín, en la segunda parte de este estudio.

[3] C. F. Seybold, *Die geographische Lage von Zallâḳa und Alarcos*, en *Revue Hispanique*, XV [1906], 647.

[4] *La España del Çid*, I, Madrid 1947, 331-341.

el que figura en la compilación histórico-geográfica que Ibn ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī redactó con el título de *Kitāb al-rawḍ al-miᶜṭār* [1]. La larga narración del combate y de sus inmediatos antecedentes fué evidentemente tomada por al-Ḥimyarī de una fuente que no se ha creído en el caso de citar. Más tarde este relato fué íntegramente reproducido por al-Maqqarī en su *Nafḥ al-ṭīb* [2], y, gracias a esta circunstancia, Dozy pudo utilizarlo de modo casi exhaustivo, hace más de tres cuartos de siglo, en su *Histoire des Musulmans d'Espagne* [3]. Más recientemente, don Ramón Menéndez Pidal ha hecho en su *España del Cid* [4] un estudio crítico, para reconstituir en lo posible la batalla de al-Zallāqa y estudiar las consecuencias que la victoria almorávid tuvo en la evolución de los Reinos de Taifas y en la conducta política posterior de Alfonso VI.

Hace unos cuantos años, el descubrimiento de las *Memorias* de ᶜAbd Allāh ibn Buluggīn ibn Bādīs — el último rey zīrí de Granada, que, como se sabe, participó personalmente con sus propias fuerzas en la célebre batalla — nos procuró un nuevo relato que, a pesar de su brevedad, ofrece no escaso interés en muchos aspectos [5]. El regio autor no cita ningún topónimo, limitándose a designar el encuentro con el impreciso nombre de «batalla de Badajoz». Por otra parte, enfoca los acontecimientos de manera mucho menos favorable para el Islam que los demás cronistas árabes, ya que no palía la rápida desbandada de la mayoría de las fuerzas andaluzas, apenas iniciado el combate, y atribuye la victoria final a la decisiva intervención del emir Yūsuf ibn Tāšufīn.

[1] *La Péninsule ibérique au moyen-âge, d'après le Kitāb ar-rawḍ al-miᶜṭār fi ḫabar al-aḳṭār d'Ibn ᶜAbd al-Munᶜim al-Ḥimyarī*, ed. E. Lévi-Provençal, Leiden 1938, nº 84, pp. 103-116.

[2] *Analectes*, II, 676-86.

[3] 2ª ed., Leiden 1932, III, pp. 126-129.

[4] En el pasaje citado supra, p. 111, nota 4.

[5] Cf. E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de ᶜAbd Allāh dernier roi zīride de Grenade (fragments)*, apud AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 75-77. — En la traducción española íntegra de las *Memorias* de ᶜAbd Allāh, que los dos autores de este artículo tienen ultimada y publicarán dentro de muy poco, el pasaje forma el § 49.

El documento que hoy damos a luz, y que una afortunada casualidad [1] nos permite añadir a la ya extensa bibliografía referente a la batalla de 1086, constituye, por su propia naturaleza, el mejor testimonio que puede existir sobre las exactas circunstancias que produjeron la derrota de Alfonso VI. Como se verá, es de capital importancia y presenta evidente novedad [2].

Se halla, como copia, en los folios 49 *b*-53 *b* del manuscrito árabe escurialense nº 488. Aunque H. Derenbourg describió este códice en su catálogo [3], omitió, sin duda por haberlo examinado con demasiada prisa, señalar esta carta, razón por la cual no ha sido hasta ahora explotada. Otro tanto ocurrió con el texto de otras varias misivas oficiales de la época almorávid, que siguen en el manuscrito, ocupando unos treinta folios; que nos reservamos para publicarlas y extraerlas su jugo en estas mismas páginas, y que se refieren principalmente a la victoria de Uclés, al asedio de Zaragoza por Alfonso el Batallador y a la derrota que en 523 h. sufrieron los musulmanes en Alcalá. Las dos últimas son comunicados bélicos dirigidos a la población de Valencia.

Por lo que hace al documento cuyo texto y traducción damos en lo que sigue, constituye la «versión oficial» que de la victoria obtenida contra Alfonso VI, en el propio territorio peninsular, da el soberano almorávid triunfador, Yūsuf ibn

[1] Manifestamos públicamente nuestro agradecimiento al señor Ṣalāḥ al-dīn ʿAbd al-Raḥmān Jāliṣ, profesor en Bagdad, que prepara su tesis de doctorado en letras en la Sorbona, por haber tenido la gentileza de comunicarnos la existencia del documento que hoy publicamos, descubierto por él en la Biblioteca de El Escorial, durante su viaje de estudios por España.

[2] En el *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zarʿ, ed. Tornberg, Upsala 1843, p. 96, se dice: «El Emir de los Musulmanes comunicó la victoria por escrito a los países de la otra orilla [del Estrecho] y a Tamīm [ibn] al-Muʿizz señor de al-Mahdiyya [texto, erróneamente, al-Madīna], con lo cual las buenas nuevas se supieron en todas las tierras de Ifrīqiya, así como en las del Magrib y al-Andalus... He aquí algunos párrafos de la carta que el Emir de los Musulmanes Yūsuf ibn Tāšufīn escribió a los países de la otra orilla». El resumen que sigue, aparte ser mucho más breve y descolorido que nuestro texto, apenas presenta con éste algún superficial punto de contacto.

[3] H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, París, Leroux 1884, s. nº.

Tāšufīn, al monarca zīrí de Ifrīqiya Tamīm ibn al-Muʿizz ibn Bādīs [1], que llevaba el *laqab* honorífico de al-Nāṣir li-dīn Allāh y residía en su capital al-Mahdiyya [2]. No se nos dice ni el nombre del secretario de la cancillería que ha redactado la epístola en nombre del emir almorávid, ni la fecha de redacción de la misma, ni se indica, tampoco aquí, el nombre del lugar exacto en que ocurrió el encuentro; pero ninguna de estas omisiones dan en modo alguno pie para dudar de la completa autenticidad de la carta, la cual, escrita en el mismo estilo de las cancillerías andaluzas de aquella época — es decir, en una prosa rimada bastante sencilla, sin demasiadas alusiones literarias y con una proporción normal de citas o paráfrasis alcoránicas —, tiene la ventaja de ser legible con facilidad y de no enmascarar en exceso la relación de los acontecimientos con figuras retóricas que, por lo general, más los oscurecen que los aclaran.

[49 ب] رسالة كتب بها الأمير أبو يعقوب يوسف بن
تاشفين الى الناصر لدين الله تميم بن المعزّ بن باديس
بالمهديّة ، يصف فيها [3] فتح بلاد الغرب ، وجوازه
للاندلس للجهاد بها ، وهزيمته للاذفونش أمير النصارى
في رجب سنة تسع وسبعين وأربعمائة

الحمد لله الذي منّ علينا بالإسلام ، وفضلنا بمحمّد نبيه — عليه السلام — . أحمده حمداً يوجب المزيد من آلائه ، والسبوغ من سرّائه ونعمائه .

[1] Cf. *Enc. Isl.*, IV, 679 (G. Marçais). Reinó en la Berbería oriental de 454 (1062) a 501 (1108).

[2] Sobre *al-Mahdiyya*, cf. *Enc. Isl.*, III, 127-128, s. v. (G. Marçais).

[3] Ms.: فيه.

كان من قضائه — جلّ ثناؤه ، وتقدّست أسماؤه — لمّا أراد قمْع المردة الطغاة من زناتة وغيرهم في بلاد المغرب ، سبّب الينا منهم المطلب . فعفونا آثارهم ، وأخلينا منهم ديارهم ؛ وكذلك نفعل بالقوم الظالمين ؛ فقوّمْنا [50 r] هنالك الدين ، ومهّدْنا بها المسلمين ؛ فصفتْ لنا ضمائرهم ، وخلصتْ لنا في الله تعالى نيّاتهم وسرائرهم ، حتى وصلنا طنجة الركاب ، وأذقْنا برغواطة سوْم العذاب ، ففتح الله لنا وبها ، وهو خير الفاتحين ، وأسرع الحاسبين ، لا اله غيره وهو أرحم الراحمين .

ولما بلغنا من استحواذ النصارى — دمّرهم الله — على بلاد الأندلس ومعاقلها ، وإلزام الجزية لرؤسائها ، واستئصال اقاليمها[1] ، وإيطائهم البلاد دارًا دارا ، لا يتخوّفون عسكرًا يخرج اليهم ، فيبدّد جمعهم ، ويفلّ حدّهم ، وهو مع ذلك كلّه يقتلون الشيب والشبّان ، ويأسرون النساء والصبيان . فخوطبنا عن الجواز الى الأندلس من جميع الأحواز المرّة جعد المرّة ، وألوتْنا الأعذار ، الى وقت الأقدار ، ولم نجدْ للجواز بابا ، ولا لدخول البحر أسبابا . فانضمّ لنا منهم الرئيس الأجلّ

[1] Ms.: أقالمها.

المعتمد على الله ، المولّى بنصر الله — أحسن الله في كلّ الامور عونه ، وأقرّ بكلّ صالحة عينه — ، فعزمنا على الغزو . وجوّزنا للعدوّ أسوداً ضارية ، وسباعاً عادية ، شيباً وشبّاناً بسواعد قويّة ، وقلوب في سبيل الله نقيّة ، قد عرفوا الحرب وجرّبوها ، فهي أمّهم وهم بنوها ، يتلمّظون تلمّظ الفهود ، ويزأرون اليها زئير الأسود . فشحنّا منهم القوارب ، وأوسقْناهم على ظهور المراكب ، فجزْنا في مرسى [50 v] الجزيرة الخضراء من دياره — وفّقه الله — .

ففزع الناس من كلّ أفق اليهم ، ووفدوا من كلّ قطر عليهم ، متعجّبين من هيئاتهم ، محتقرين لزيّهم ونغماتهم ، لا يروعهم منهم حاشى الخيل والدرق ، وهم مع ذلك لا ينالون إلّا بعد جفّ الريق ومسْح العرق ، وقدّروا أنّهم طعْم للسيوف ، وغرض للحقوف ، وسفد للأرماح ، ونهب للسلاح ، وكلّ استصغرهم ، والجميع منهم احتقرهم ؛ وتبلغ الينا أخبارهم وأقوالهم ، وتنتهي الينا أفعالهم . ثمّ أتبعْناهم جيشاً بعد جيش ، بخيول كالعجول ، عليها الكهول ، وعدد من كلّ أمرد ، على أجرد ، يتسابقون الى اللقاء ، في الفضاء ، تسابق الحين والقضاء ؛ ومع هذا كلّه إنّ أهل الأندلس مستبشرون بنصرهم على أيدينا ، وإزاحة غمّهم بسببنا .

وعساكرنا تتزيّد ، وجوازنا يتأكّد ؛ وكان آخر من جاز منّا ومعنا قطعة من صنهاجة بني عمّي ؛ فعسر البحر حينئذ للجواز ، واضطربت منه الأمواج ؛ فاستصرخت الباري — تعالى جدّه وعظم اسمه — ، إن كان في جوازنا خيرة للمسلمين ، أن يسهّل علينا ؛ فما استكملتُ من كلامي حتى سهّل الله المركب ، وقرّب المطلب ، فخرجنا من الحين في مرسى الجزيرة الخضراء ، والتأم شعبنا مع من جاز من عسكرنا ، فعملنا على السير .

وكان قد تقدّم الينا بالعدوة من قِبَل [51 r] الإذفونش أمير النصارى رسالة يخاطبنا فيها بالجواز الينا ، إذا عجزنا عنه ، وفرقنا منه ، نعطوه[1] المراكب ، ونسلّموا[1] اليه الشواني والقوارب ، ليرد علينا ، ويقاتلنا في مأمننا ؛ فلم نلتفت اليه ، ولا عرجنا عليه .

ووصلنا أيدينا بالرئيس الأجلّ المعتمد على الله ، المؤيّد بنصر الله ، واستوثقْنا منه غاية الاستيثاق ، وبنيْنا معه على اللحاق بهم والورود عليهم . ونحن في ذلك كلّه ، لمَا نُقل الينا ، وورد علينا ، من رؤساء الأندلس ، مستبطنين سريرة

1 *Sic.*

المختبين ، لابسين كسوة[1] الصالحين ، وقلوبنا شتّى ، حتى لحقْنا إشبيلية حضرته — عمرت ببقائه — وقد تجمّع له من جنوده أعدادا ، ومن حشمه وعبيده وخيله ورجْله أجنادا . فصرْنا الى مدينة بطليوس ، وأقمنا بها أيّاما ، منتظرين لوفد الرؤساء من جميع أقطار الأندلس . فأُخبرنا ، وصحّ عندنا ، أنّ كلّ واحد منهم مشتغل مع قطعة كثيرة من النصارى ، قد تغلّبهم على حصونهم ، وأذلّوهم في بلادهم ، وأضعفوهم وقد[2] ينتجعونهم[3] على مرادهم .

فحمدْنا الله تعالى ، ودعوناه بتيسير المراد ، واستنقاذ العباد ، فجمعنا عساكرنا ، وسِرْنا اليه . وصِرْنا الى قُفْل قورية من بلاد المسلمين — صرفها الله — . فسمع بنا ، وقصد قصْدنا ، وورد ورودنا ، واحتلّ بفنائها منتظرًا لنا . [51 v] فبعثنا اليه نحضّه على الاسلام ، ودخوله في ملّة محمّد — عليه السلام — أو ضرْب الجزية عليه ، وإسلام ما كان من المال والبيوت لديه ، كما أمرنا الله تعالى وبيّن لنا في كتابه من إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون[4] . فأبى وتمرّد ، وكفر ونخر ، وعمل على الإقبال الينا ، وحثّ في الورود

[1] Ms.: قسوة. [2] Dudosa esta palabra. [3] Grafía poco legible en el ms. [4] IX, 29.

علينا ، فلحقنا وبيننا وبينه فراسخ . فلمّا كان بعد ذلك ، برزنا عليه أيّاما ، فلم يجبنا ، فبقينا وبقوا ، ونحن نخرج الطلائع اليه ، وتتابع الوثوب عليه ، وبنينا على الغاية يوم الخميس لاحدى عشرة ليلة خلت لرجب سنة تسع وسبعين وأربعمائة .

فلمّا كان يوم الجمعة ثانيه ، ورد علينا بكتائب قد ملأت الآفاق ، وتقلّبت تقلّب الحتوف للأحداق ، وقد استلموا الدروع للكفاح ، وربطوا في سوقهم الألواح ، وبطونهم ملأ من الخمور ، يقدّرون أنّ الدائرة علينا تدور . ونحن في اخبيتنا صبيحة اليوم المذكور ، كلّ منّا ساه ، وجميعنا لاه . فقصد أشدّهم شوكةً وأصلبهم عودا ، وأنجدهم عديدا ، محلّة المعتمد على الله ، المؤيّد بنصر الله — وفّقه الله — ، عماد رؤساء الأندلس وقطبهم ، يقدّرون ألّا عسكر إلّا عسكره ، ولا رجال إلّا رجاله ، ولا عديد إلّا عديده ، وداؤود من أصحابنا منّا الى إزائه . فهبطوا اليه لفيفا واحدًا كهبوط السيل ، [52r] بسوابق الخيل.

فلمّا رآهم من كان معه من جنده ، ومن جميع الطبقات الذين كانوا يدّخرون من قبله الأموال والضياع ، استكّت آذانهم ، واضطربت أضلاعهم ، ودهشت أيديهم ، وزلزلت أقدامهم ، وطارت قلوبهم ، وصاروا كركب الحمير ، فرّوا

يطلبون معقلاً يعصمهم ، ولا عاصم إلّا الله ولا هارباً منه إلّا اليه . فلحقوا من بطليوس بالكُرْمات ، لَما عاينوا من الأمور المعضلات ، وأسلموه ـــ أيّده الله ـــ وحْدَه في طرف الأخبية مع عدد كثير من الرجّالة والرماة قد استسلموا للقضاء .

فوثبوا عليه وثب الأسد على الفرائس ، يعظّمون الكنائس. فحبسهم حيناً وحْدَه مع من اليه ممَّن ذكرناه ، وبسطوا منهم الأرض ، ولم يبق من الكلّ إلّا البعض . ولجأ في الأخبية . بعد أن عاين المنيّة ، وتخلّصه الله بنيّته في المسلمين ، وبلّغه أمنيته ، بعد أن وقف وقفة بطل مثله ، لا أحد يردّ عليه ، ولا فارس من فرسانه وعبيده يرجع اليه ، ولا يروّعه أحد منهم فيهزم ، ولا يهابهم فيسأم .

ثمّ قصدت كتيبةٌ سوداءُ كالجبل العظيم ، أو الليل البهيم ، عسكرَ داؤود واخبيته ، فجالوا فيها جولانا ، وقتلوا من الخلق ألوانا . واستُشهد الكلّ بحمد الله ، وصاروا الى رضوان الله .

ونحن في ذلك كلّه غافلون ، حتى ورد علينا وارد ، وقصد الينا قاصد ، فخرجْنا من وراء الشعب [52 v] ، كقطع اللهب ، بجميع من معنا على الخيل المسوّمة العراب ، يتسابقن للطعن والضراب . فلمّا رأوْنا ، ووقعت أعينهم علينا ، ظنّوا أنّ

الدائرة فينا ولدينا ، وأنّا طعم أسيافهم ولفاء أرماحهم . فكبّرنا وكبّر الكلّ معنا ، مبتهلين لله وحده لا شريك له ، ونهضنا للمنون الذي لا بدّ منه ، ولا محيص لأحد عنه ، وقلنا : هذا آخر يومنا من الدنيا ، فلنموتوا شهداء .

فحملوا علينا كالسهام ، فثبّت الله أقدامنا ، وقوّى أفئدتنا ، والملائكة معنا ، والله تعالى وليّ النصر لنا ، فولّوا هاربين ، وفرّوا ذاهبين ، وتساقط أكثرهم بقدر الله تعالى دون طعنة تلحقه ، ولا ضربة تثخنه ، وأضعف الرعب أيديهم ، فطعنّاهم بالسمهريّة دون الوخز بالإبر . وضاقت بهم الأرض بما رحبت ، حتى أنّ هاربهم لا يرى غير شيء إلّا ظنّه رجلًا ، وفتكت فيهم السيوف ، على رغم الأنوف ، فوالله لقد كانت تقع على الدروع فتفريها ، وعلى البيضات فتبريها ، وزرقوا الرجالة منّا على خيلهم الرماح ، فشكّوهم بها ، فرمحت بهم ، فما كنت ترى منهم فارسًا إلّا وفرسه واقف على راسه لا يستطيع الفرار ، الكلّ يجرّ عنانه كأنّه معقل بعقاله . ونحن راكبون على الجواد الميمون ، العربيّ المصون ، السابق اللاحق ، المعدّ للحقائق ، وما منّا إلّا من له جرابان ، [53 ر] فيه سيفان ، وبيدنا الثالث ، لِما عسى أن يحدث من حادث ، فصاروا في الأرض مجدولين ، موتى معفّرين .

وقد تراجع الناس بعد الفرار ، وأمنوا من العثار ، وتظافروا مع عسكرنا وغيرهم ، يقطعون رؤوسهم ، وينقلونها بإزاء المحلّات ، حتى علت كالجبال الراسيات ، عدد لا يُقدَّر ، ومدد لا يُجزَّر ، والتجريد فيهم ، والأيدي متعاودة لبطونهم . واستأصلْنا أكابرهم ، وحللْنا دون أماطيهم وأمانيهم ، وما ربّك بغافل عمّا يعمل الظالمون[1].

وانقطع من عسكرهم نحو ألفَيْ رجل أو أقلّ ، والإذفونش فيهم — على ما أُخبرْنا — ، وقد أُثخنوا جراحًا بإزاء محلّاتهم ، يرتادوا الظلام ، للهروب في المقام ، ووالله لقد كان الفرسان والرجّالة يدخلون محلّتهم ، ويعثرون في أخبيتهم ، وينتهبون أزودتهم ، وهم ينظرون شزرًا ، نظر التيوس على شفار الجزّارين ، الى أن جنّ الليل وأرخى سدوله ، ولّوا هاربين ، وأسلموا رحائلهم صاغرين . فكم من دلاص على البقاع ساقطة ، وخيول على البطاح رافضة ، وقد ارتبط كلّ فارس منّا الخمسة أفراس أو أزيد ، وأمّا البغال والحمير فأكثر من ذلك ، وأمّا الثياب والمتاع فناهيك ، والأسرّة بأوطية الحرير والثياب والأوبار عدد ليلهم ، ولا يكلّون من الانتقال ، ولا يسأمون من تشريط الأموال .

[1] XIV, 43.

ولحقوا قورية ، ومنها حيث ألقت رحلها أمّ قشعم [ظ 53] . فصححْنا ضمائرنا ، وأخلصنا للمعتمد على الله نيّاتنا وسرائرنا ، بحمد الله غانمين منصورين ، لم يستشهد منّا إلّا الفرقة التي قدّر الله عليها بذلك ، وقدّرْنا أنّ الكلّ منهم هالك ، لقلّة معرفتهم ، وجهالتهم بقتال النصارى ، وتراميهم للشهادة ـــ قدّس الله أرواحهم ، وكرّم مثواهم وضريحهم ، وجعل الجنّة ميعاداً بيننا وبينهم ـــ ، وفقدنا من أكابرنا نحو عشرين رجلاً ممّن شُهرت نجدته في المغرب ، وانقلب خير منقلب .

ولحقنا إشبيلية حضرته ـــ عمرت ببقائه ـــ ، وأقمنا عدّة أيّام ، ورفعنا عنه مودّعين لا توديع قاطع ، ولا يمنعنا منه متى أحبّ مانع ، ولحقنا الجزيرة الخضراء ، ونحن نريد أشياء أسأل الله تمامها وإنجازها ، وأن يسهّل المراد ، ويوفّقنا للسداد . ومتى تنفّس منهم متنفّس ، أو رجع الى أحد منهم نفس ، يذكرون ما لقوا ، ويتذاكرون ما بقوا ، وسنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأُملي لهم إنّ كيدي متين[1] ، حتى لا يبقى على أديم الأرض منهم حيّ ، ولا يحسّ منهم أنسيّ .

والحمد لله ربّ العالمين على ما قضى وخوّل وأعطى ،

1 VII, 181-182.

وهذا كلّه منًّا منه علينا ، لا منًّا منّا عليه . وصلّى الله على محمّد خاتم النبيّين ، وقائد الغرّ المحجّلين ، الى جنّات الله النعيم ، وآله الطيّبين ، وسلّم تسليمًا . والسلام عليك ورحمة الله وبركاته .

[49 v] Carta escrita por Abū Yaʿqūb Yūsuf ibn Tāšufīn a al-Nāṣir li-dīn Allāh Tamīm ibn al-Muʿizz ibn Bādis, en Mahdiyya, describiéndole la conquista de las tierras del Magrib, su paso a al-Andalus, para hacer la guerra santa, y la derrota que infligió a Alfonso, príncipe de los cristianos, en raŷab del año cuatrocientos setenta y nueve.

¡Loado sea Dios, que nos hizo merced del Islam y nos favoreció con su profeta Mahoma (sobre él sea la paz)! Yo le alabo como merece el acrecimiento de sus beneficios y la profusión de sus liberalidades y dádivas.

Decidió Dios — ¡ensalzada sea Su alabanza y santificados Sus nombres! —, cuando quiso poner coto a los rebeldes y tiránicos Zanāta y a otros que dominaban las tierras del Magrib, darnos los medios de acabar con ellos; y así, los hicimos desaparecer y desalojamos sus moradas, como solemos hacer con las gentes injustas. Restablecimos, pues, [50 *r*] allí la religión y allanamos el camino a los musulmanes, que nos demostraron su leal adhesión y el sincero amor y devoción que nos profesaban en Dios altísimo. De allí nos encaminamos a Tánger, el puerto de paso [1], hicimos gustar a los Bargawāṭa el castigo, y Dios nos permitió conquistarla, Él que es el mejor de los conquistadores y el más expedito de los calculadores [2] (¡no

[1] En árabe *Ṭānŷat al-rikāb*. No sabemos si es exactamente así como hay que traducir estas palabras, que vienen tal vez forzadas por la rima.

[2] Cf. Qur'ān, VI, 62.

hay más dios que Él, y es el más misericordioso de los misericordiosos!)

Nos enteramos entonces de que los cristianos (¡Dios los aniquile!) se habían apoderado de los estados y de los castillos de al-Andalus; que obligaban a pagar tributo a los señores del país; que asolaban sus comarcas y que hollaban sus tierras, una tras otra, sin temer que saliera un ejército contra ellos, ni dispersara sus huestes, ni mellara sus filos; junto con que mataban viejos y mozos y cautivaban mujeres y niños. Una y otra vez recibíamos cartas de todas partes, invitándonos a pasar a al-Andalus; pero demorábamos la resolución de hacerlo hasta el momento que fijara el decreto divino, por no encontrar manera de hacer la travesía, ni medio con que cruzar la mar. Vino, sin embargo, a vernos uno de dichos señores, el excelso jefe al-Muʿtamid ʿalà Allāh, al-Muwallà bi-naṣr Allāh (¡Dios le otorgue su mejor ayuda en toda empresa y regocije sus ojos con toda acción virtuosa!), y nos invitó a ponernos en campaña. En vista de ello, enviamos contra el enemigo leones carniceros y fieras feroces, viejos y mozos de fornidos brazos y corazones puros al servicio de Dios; que sabían lo que era la guerra y la habían experimentado, hasta el punto de que eran como sus hijos, y la guerra su madre; que abrían las fauces como panteras y rugían por la guerra como leones; y los embutimos en cárabos y los aglomeramos en los puentes de los navíos, hasta desembarcar en el puerto [50 *v*] de Algeciras, dentro de los estados de al-Muʿtamid (¡Dios lo asista!).

De todas partes venían las gentes a ver a nuestros guerreros y de las más variadas regiones acudían a contemplarlos, asombrados de su pergeño y menospreciando sus atavíos y su modo de hablar, pues nada era en ellos de su gusto, salvo los caballos y las adargas. Aunque los andaluces no hubieran podido vencerlos sino después de secárseles la saliva y de enjugarse el sudor, a pesar de eso creían que pronto habrían de ser alimento de las espadas, blanco de la muerte, carne que ensartarían las lanzas como asadores y que destrozarían las armas: todos los despreciaban y los tenían en poco. Y aunque nos llegaban sus opiniones y sus palabras, y no dejábamos de enterarnos de sus acciones,

seguimos enviando ejército tras ejército, con caballos como becerros bravos, montados por hombres hechos y derechos, y buen golpe de mancebos imberbes, cabalgando sobre corceles lucios, que corrían a encontrarse con el enemigo en el campo raso como corren la muerte y el destino. Con todo, los andaluces se las prometían muy felices de poder alcanzar la victoria por nuestras manos y de ver cesar su angustia por nuestro medio.

Nuestros ejércitos se iban, pues, nutriendo y nuestro desembarco consolidándose. Las últimas gentes nuestras que hicieron la travesía, y la hicieron con nosotros, fueron un contingente de mis primos los Ṣinhāŷa. Estaba ese día la mar muy recia de pasar y había mucho oleaje; pero yo pedí al Creador (¡ensalzada sea Su majestad y engrandecido Su nombre!) que, si nuestra travesía había de ser para bien de los musulmanes, nos la facilitase, y aún no había terminado mi oración, cuando Dios allanó la ruta del barco y nos acercó a buen puerto. Desembarcamos, por tanto, en Algeciras, nos reunimos con la parte de nuestro ejército que había cruzado anteriormente, y emprendimos la marcha.

Estando todavía en la ribera africana, habíamos recibido de parte de [51 *r*] Alfonso, príncipe de los cristianos, una carta en que nos decía que, si nosotros éramos incapaces de hacerle frente y nos separábamos de él, sería él quien cruzase la mar hacia nosotros; y que le diésemos naves y le entregásemos galeras y cárabos en que venir a nuestro encuentro y combatirnos en nuestro refugio. Naturalmente, no le prestamos atención, ni le hicimos el menor caso.

Unimos nuestras fuerzas con las del excelso jefe al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣr Allāh, nos aseguramos de él con los más apretados pactos, y tomamos la decisión de ir en su compañía al encuentro de los cristianos y de avanzar contra ellos. Entre tanto, nos iban llegando y continuamente nos venían noticias de los señores de al-Andalus, que ocultaban sus inclinaciones íntimas y se revestían de hábitos de santos. ¡Bien distintos eran nuestros corazones! [1]. Por fin llegamos a Sevilla, corte de al-

[1] Traducimos conjeturalmente este pasaje difícil y poco seguro en el texto del manuscrito.

Mu'tamid (¡Dios la haga prosperar alargando la vida de su rey!), en la que éste había reunido buen número de sus tropas, así como escuadrones formados por su séquito, sus esclavos negros, su caballería y su infantería. De allí nos fuimos a la ciudad de Badajoz, en la que permanecimos algunos días, esperando la llegada de los señores de las distintas comarcas de al-Andalus, de cada uno de los cuales se nos dijo — y comprobamos que era cierto — cómo se hallaba hostigado por un nutrido destacamento de cristianos, que se había apoderado de sus castillos, les había humillado en sus propios territorios, y les había debilitado, obligándoles a plegarse a sus deseos.

Tras de alabar a Dios Altísimo, de pedirle que allanase nuestra empresa y liberase a sus siervos, reunimos nuestros ejércitos y partimos hacia el cristiano, enderezándonos al castillo de Coria — ¡Dios lo haga volver al Islam! — en tierras musulmanas. El cristiano, noticioso de nuestro avance, vino también hacia nosotros y se dirigió en busca nuestra, sentando sus reales en la dicha Coria para esperarnos [51 *v*]. Nosotros le enviamos una carta, invitándole al Islam y a entrar en la religión de Mahoma (¡sobre él sea la paz!), o bien a pagar la *ŷizya* y entregar el dinero y los tesoros que poseía; todo ello tal como mandó Dios Altísimo, y nos lo explanó en su Libro, de que [los politeístas] «pagasen la *ŷizya* por su mano, pues deben ser humillados» [IX, 29]. Se negó insolentemente a hacerlo, rezongó de nuevo sus infidelidades, y emprendió el avance contra nosotros, deseoso de llegar a nuestro encuentro. En efecto, sentó sus reales muy cerca de nosotros, pues entre él y nuestro campo no había sino algunas parasangas. En lo que siguió y durante algunos días, hicimos contra él algunas demostraciones militares, a las que no dió respuesta. Ni él se movía ni nosotros tampoco, si bien nosotros lanzábamos avanzadillas contra él y no cesábamos de hostigarle. Entonces fijamos como tope el jueves a once noches andadas de raŷab del año 479 [= 22 de octubre de 1086].

A otro día, o sea el viernes, avanzó por fin contra nosotros con escuadrones que llenaban el horizonte y que se movían como la muerte ante los ojos, bien encorsetados en sus lorigas de

combate, atadas grebas en las piernas, y con las barrigas llenas de vino, dando por hecho que la derrota sería nuestra. La mañana de ese día nosotros nos hallábamos en nuestras tiendas, cada uno en sus cosas y todos distraídos. Los más duros, violentos y arrojados de los cristianos se dirigieron al real de al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh, al-Mu'ayyad bi-naṣr Allāh (¡Dios lo asista!), por saber que era el sostén y quicio de los señores de al-Andalus y por creer que no había más ejército que el suyo, ni más hombres que sus hombres, ni más fuerzas que sus fuerzas, ya que Dāwūd, que mandaba mis propios soldados, se hallaba situado entre él y yo. En un solo pelotón se lanzaron, pues, con sus veloces corceles contra al-Muᶜtamid, como un torrente que se despeña.

[52 *r*] Cuando las personas que se hallaban con al-Muᶜtamid — tanto los soldados como los funcionarios de las diferentes categorías que, gracias a su señor, habían atesorado bienes y fincas — vieron venir a los cristianos, sintieron que se les taponaban los oídos, se les turbaba el cuerpo, les temblaban las manos, les vacilaban los pies y se les escapaba el corazón del pecho. Reducidos a algo así como una tropa montada en asnos, escaparon en busca de un recinto amurallado en que hallar asilo, cuando no hay más asilo que Dios ni quien pueda huir de Él sino hacia Él; y, viendo que el negocio estaba difícil, se deslizaron por entre unas viñas (?) hasta llegar a Badajoz, dejando solo a al-Muᶜtamid (¡Dios lo asista!), en un extremo del real, con un pequeño (?) [1] número de infantes y de arqueros que se resignaron a lo que les deparaba el Destino.

Los cristianos, en efecto, encomendándose a sus iglesias, se lanzaron, lo mismo que un león ante su presa, contra Muᶜtamid, que por algún tiempo, y acompañado de los que antes dijimos, los contuvo. Más tarde, sin embargo, extendidos los enemigos por el campo y reducidos a muy pocos los que antes les hacían frente, hubo de buscar refugio en las tiendas, tras de haber visto la muerte muy cerca. Dios lo libró porque tenía resuelto dar el

[1] El manuscrito dice *ᶜadad kaṯīr*; pero el sentido exige cabalmente lo contrario.

triunfo a los musulmanes, y le hizo conseguir su deseo de salvarse; pero luego de haber resistido como sólo podía hacerlo un héroe de su talla, sin que nadie viniera a asistirlo, sin que uno solo de sus caballeros ni de sus mercenarios negros retornara a ayudarlo, y sin que ningún enemigo le infundiera el temor de verse derrotado ni el pánico de hacerlo desfallecer.

A continuación, un escuadrón de cristianos, lo mismo que una enorme montaña o que una cerradísima noche, vino contra el ejército y las tiendas de Dāwūd, por las que anduvieron girando y matando no pocas gentes, que, por merced divina, hallaron todos el martirio y fueron a gozar del beneplácito de Dios.

Nosotros, entre tanto, nos hallábamos ignorantes de lo sucedido, hasta que nos lo avisó un mensajero que vino a decírnoslo. Salimos entonces de detrás del barranco [52 *v*], como un torbellino de llamas, con todas mis fuerzas, montadas sobre corceles árabes señalados, corriendo a porfía para manejar espada y lanza. Al vernos los cristianos y poner en nosotros los ojos, pensaron que la rota sería nuestra y a nuestra costa, y que serviríamos de alimento a sus espadas y de cebo a sus lanzas. Por nuestra parte, glorificamos a Dios, como lo hicieron con nosotros todos los acompañantes, puesta la confianza en Dios, el que es Único y no tiene asociado, y salimos al encuentro de la muerte irremediable y que a nadie es dado evitar, diciendo: «Este es nuestro último día en el mundo. Sucumbamos como mártires».

Los cristianos cargaron contra nosotros, veloces como saetas; pero Dios afianzó nuestras plantas y dió fuerzas a nuestros corazones. Los ángeles luchaban a nuesto lado y Dios Altísimo nos otorgaba su ayuda victoriosa. En consecuencia, nuestros enemigos volvieron las espaldas fugitivos, y escaparon huyendo. Muchos de ellos — por decreto de Dios Altísimo — caían sin que les alcanzara bote de lanza ni les desgarrara tajo de espada, sino porque el espanto les quitaba fuerzas, y herirlos entonces a lanzazos costaba menos que pincharles con agujas. El campo, con ser tan ancho, resultaba ahora estrecho para tanta gente en desorden y al que huía, la menor cosa que viera se le antojaba un hombre. Nuestras espadas los dispersaban, en plena

humillación, y no había, por Dios, loriga en que cayeran que no desgarrasen, ni casco que no abollaran. Nuestros infantes herían, además, con las lanzas a sus caballos, y los atravesaban y traspasaban con ellas. Así, no había caballero cristiano que quedase sino con el caballo inmóvil, y sin poder huir, y todos intentaban tirarles de las riendas, pero parecía que tenían las patas trabadas. Nosotros, en cambio, montábamos benditos corceles árabes, bien cuidados, corredores y hostigadores, prestos a toda gran empresa. No había entre los nuestros guerrero que no llevase dos vainas [53 *r*], con sendas espadas, y en la mano la tercera, por lo que pudiese ocurrir. En suma, los cristianos quedaron tendidos por tierra, muertos y manchados de polvo.

Entre tanto, fueron volviendo aquellas gentes nuestras que habían huído al principio, sosegadas ya de su primer sobresalto, e, incorporadas a nuestro ejército y a los demás, cercenaban las cabezas de los cristianos, trasladándolas delante de nuestro real, hasta formar montones parecidos a inmensos cerros, en número incontable y cantidad incalculable, al par que despojaban los cadáveres y echaban mano a sus vientres [para quitarles los cinturones en que guardaban el dinero]. Así, aniquilamos a sus guerreros de más nota e impedimos la realización de sus anhelos y deseos, pues tu Señor «no ignora lo que hacen los injustos» [XIV, 43].

Unos dos mil hombres, o menos — entre los cuales, a lo que nos dijeron, figuraba Alfonso — cubiertos de heridas que recibieron frente a sus reales, lograron separarse y emprendieron inmediatamente la huída, aprovechándose de la oscuridad. En cuanto a los restantes, por Dios que nuestros caballeros e infantes entraban a oscuras en sus campamentos, tropezando en las tiendas, y saqueaban sus vituallas, mientras ellos los miraban de través, como los machos cabríos contemplan los cuchillos de los matarifes. Sólo cuando la noche cerró por completo y corrió sus sombríos velos, pudieron escapar huyendo, abandonando en plena humillación sus monturas. ¡Cuántas brillantes lorigas quedaron tendidas por tierra, y cuántos caballos abandonados en el campo! Cualquier jinete de los nuestros se hizo con cinco o más caballos; de mulas y asnos, muchas más; no hablemos de ropas y telas, y en cuanto a estrados aforrados de seda o de otros te-

jidos preciosos y de pieles fueron también incontables. No se cansaban nuestras gentes de trasladar cosas, ni se hastiaban de revolver tesoros.

Mientras los enemigos ganaban Coria y de ella partían «adonde la camella Umm Qaš^{c}am tiró su montura» [53 *v*] [1], nosotros, en la mejor disposición y con los mejores sentimientos con respecto a al-Mu^{c}tamid ^{c}alà Allāh, emprendimos el regreso, llenos — gracias a Dios — de botín y victoriosos. No encontraron el martirio, de los nuestros, sino aquellos que tenía señalados para ello la predestinación divina, cuando en un comienzo pensábamos que todos perecerían, por desconocer casi por completo e ignorar la manera de combatir de los cristianos, y por el afán con que buscaban el martirio. (¡Dios santifique sus espíritus, honre su morada y su tumba, y haga que sea el paraíso el punto en que nos reunamos con ellos!). En suma, perdimos de nuestros mejores guerreros unos veinte hombres cuya valentía era famosa en el Magrib y que retornaron a Dios con el más feliz retorno.

De vuelta en Sevilla, capital de al-Mu^{c}tamid (¡Dios la haga prosperar alargando la vida de su rey!), y tras de demorarnos en ella varios días, nos despedimos de al-Mu^{c}tamid, si bien no con adiós definitivo y sin que nada nos separara de él para cuando quisiera, y llegamos a Algeciras, pues nos solicitaban negocios cuya conclusión y buen término solicitábamos de Dios, así como que nos allanase nuestros deseos y nos asistiese para acertar.

En cuanto a los cristianos, cuando alguno cobre ánimos, o pueda volver a cualquiera de ellos el aliento, se acordarán de lo ocurrido y no les faltará materia para hablar entre sí de cómo escaparon. [Bien dice Dios:] «Los haremos perecer poco a poco, en forma que ignoran, y, si les alargo el plazo, es porque mi astucia es fuerte» [VII, 181-182]. Día llegará en que nadie de ellos quede vivo sobre la faz de la tierra, y en que ninguno de ellos aliente.

[1] Es decir, al fuego, pues el origen del refrán — que se aplica a las personas odiadas — es que una camella, llamada Umm Qaš^{c}am, que andaba huída, pasó junto a un gran fuego y, espantándose, tiró su montura a la hoguera, y siguió corriendo.

¡Loado sea Dios, Señor de los mundos, por cuanto decidió, concedió y donó! Todo ello fué favor que nos hizo, y no favor que le hicimos. ¡Bendiga Dios a Mahoma — sello de los profetas y conductor al deleitoso paraíso de Dios de los corceles con lucero y manchas en las patas —, así como a sus nobles familiares, y déles salvación completa! Y sobre ti recaiga la paz, la misericordia de Dios y sus bendiciones.

El contenido de esta misiva da lugar a un cierto número de observaciones, que vamos a hacer muy brevemente.

En primer término, y como se habrá visto, comienza por informar al soberano zīrí de al-Mahdiyya de cómo el norte de Marruecos, una vez obtenida la rendición de los beréberes Zanāta tras la ocupación de Tánger, ha pasado a poder de los Almorávides, y de cómo éstos han sometido a la famosa confederación herética de los Bargawāṭa, instalada en la costa atlántica marroquí; acontecimientos ambos que nos son bien conocidos gracias a las crónicas musulmanas occidentales [1].

En segundo lugar, la epístola de Yūsuf ibn Tāšufīn confirma algunos extremos que estas mismas crónicas consignan, con lo cual dichos sucesos pierden su aspecto legendario, que tentaría a tenerlos por apócrifos, y ganan total certeza histórica. Nos referimos, particularmente, a las circunstancias que precedieron a la batalla; a la carta conminatoria que Alfonso VI envió a Yūsuf, hallándose éste en Marruecos, para pedirle, no sin hartas presunción e insolencia, que le proporcionara una armada en la que pasar al África para hacerle la guerra en su mismo territorio; y a la otra carta, no menos insolente, que el emir almorávid, una vez desembarcado en España y ya en la región de Badajoz, enderezó al rey cristiano, para darle a elegir, si no quería ser atacado y destruído, entre convertirse al Islam o aceptar la humillante condición de tributario [2].

[1] Sobre todo el *Kitāb al-ʿIbar* de Ibn Jaldūn y el *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zarʿ.

[2] Véase, por ejemplo, Ibn Jallikān, *Wafayāt*, citado por Maqqarī, *Ana-*

El pasaje de la carta que narra la llegada a España de las fuerzas almorávides es particularmente elocuente en pintar el desprecio con que los andaluces miraban a los africanos, tanto por el insólito aspecto de éstos como por su rudo lenguaje beréber. En ese mismo párrafo los reyezuelos de taifas son juzgados como merecen, y ni una sola vez se les llama monarcas, sino simples «señores» o «magnates» *(ru'asā')*, con la sola excepción de al-Muᶜtamid, el rey ᶜabbādí de Sevilla, que disfruta en cambio del honroso título de *al-raᵓīs al-aŷall,* «el excelente príncipe», el mismo que años más tarde empleará, en sus *Memorias*, ᶜAbd Allāh, el destronado monarca granadino, para designar a su abuelo y predecesor Bādīs al-Muẓaffar [1]. Parece, pues, que los andaluces se equivocaron gravemente en cuanto a las aptitudes bélicas de sus aliados africanos y que acogieron a éstos con cierto escepticismo, concordes en esta estimación con Alfonso VI, que tampoco parece haber apreciado como debía el valor militar de las columnas almorávides.

El desembarco de las huestes de Yūsuf ibn Tāšufīn se hizo — como ya sabíamos, gracias a la referencia sumamente precisa de las *Memorias* de ᶜAbd Allāh [2] — en Algeciras, puerto al que llegó en último lugar el emir sahariano, acompañado del estado mayor de sus contríbulos los Ṣinhāŷa. La carta sigue diciendo que el emir, tras de pasar por Sevilla y Badajoz, se puso en camino hacia Coria, sobre el Tajo, sin que parece que llegara a esta última plaza, por haberse antes producido el choque de los ejércitos contendientes.

La relación de la batalla en sí misma casa bastante bien con

lectes, II, 680. — La carta, bastante ingenua, de Yūsuf ibn Tāšufīn recuerda la que, en circunstancias análogas, dirigió el taumaturgo Ibn al-Qiṭṭ, cuando se dirigía contra Zamora, al rey cristiano Alfonso III: cf. E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I (Cairo 1944), pp. 270-271 = trad. esp. García Gómez, 242.

[1] Cf. la edición y traducción francesa de los fragmentos, en AL-ANDALUS, III [1935], pp. 287, 295, y en la próxima traducción completa española §§ 22, 26, sin contar algún otro pasaje que ahora no podemos precisar.

[2] Cf. la edición y traducción francesa de los fragmentos en AL-ANDALUS, IV [1936-39], pp. 72-74, y en la próxima traducción completa española, § 47.

las narraciones que hasta ahora conocíamos. Una vez los adversarios frente a frente y en contacto sus vanguardias, es Alfonso VI el que toma la iniciativa, un viernes 12 de raŷab de 479. Las fuerzas musulmanas se hallan divididas en tres grupos: delante, los andaluces, mandados por al-Muᶜtamid; detrás, guardándoles las espaldas, un contingente almorávid a cuyo frente iba Dāwūd ibn ᶜĀ'iša [1]; y, por último, Yūsuf ibn Tāšufīn con el grueso del ejército, escondido, como reserva, a los ojos del enemigo en el fondo de un cerrado valle. Evidentemente, las tropas musulmanas de vanguardia no esperan ser atacadas ese día. Alfonso VI se aprovecha de la sorpresa, y, en efecto, los andaluces vacilan y retroceden. La mayoría — ᶜAbd Allāh, no lo dudemos, en cabeza — se repliegan en desorden hacia Badajoz, dejando solos a al-Muᶜtamid y a sus sevillanos. Por fortuna, el general almorávid Dāwūd viene en ayuda del rey en peligro, y, mientras ve diezmadas sus huestes, se apresura en enviar aviso a Yūsuf ibn Tāšufīn, ignorante todavía de que la batalla ha comenzado y de que al-Muᶜtamid se halla en situación sumamente crítica. Sin perder instante, el gran ejército almorávid se pone en marcha, invocando a la Divinidad entre el retumbar de los atambores, y su intervención en masa decide la contienda. Los cristianos, abrumados por el número, comienzan a recular y no tardan en verse por completo desbaratados.

Alfonso VI se vió obligado a retirarse a todo galope con dirección a Coria, mientras comenzaban la hecatombe de los cristianos y el saqueo de su real. El *imperator toletanus*, rodeado de un millar de sus guerreros, escapados a la carnicería de los campeones de la guerra santa, pudo darse cuenta de que la rueda de la fortuna giraba ahora en contra suya, afligiéndole con el primero de los descalabros que iban a oscurecer sus últimos años y a empañar el período de gloria en que logró tantos éxitos e hizo sufrir tan grandes humillaciones al Islam andaluz. Entre

[1] De este famoso general almorávid — que, antes de pasar a España, había recibido en 467 (= 1074-75) el gobierno de Siŷilmāssa y de la región del Wādī Darᶜa — no vuelven a hablar los historiadores después de la batalla de al-Zallāqa. Cf. *Les «Mémoires» de ᶜAbd Allāh (fragments)*, en Al-Andalus, IV [1936-39], pp. 73, y nota 82, y 74, y en la próxima traducción completa española, § 47.

tanto, el vencedor — que perdió en la refriega, según dice la carta, unos veinte hombres de su séquito ṣinhāŷī — se retiraba también, sin aspirar a explotar el triunfo, camino de Sevilla, para regresar al Africa, si bien rumiando para sus adentros las ganancias materiales y morales que podría proporcionarle el agregar, dentro de muy poco, la España musulmana a sus estados marroquíes.

Una última observación. Aunque el texto de la carta que acabamos de analizar carece en absoluto de toda precisión geográfica, parece deducirse de él que el campo de batalla estuvo situado entre Badajoz y Coria, o sea entre las cuencas del Guadiana y del Tajo, mucho más al Norte de lo que hasta ahora se ha venido creyendo. Pero de este aspecto de la cuestión habla Jaime Oliver Asín en las páginas siguientes.

E. Lévi-Provençal.

Emilio García Gómez.

II

EL LUGAR DE LA BATALLA DE ZALACA - SACRALIAS

Actitud de los historiadores modernos ante la doble mención Sacralias-Zalaca.

Los historiadores que desde el siglo XVII hasta nuestros días se han preocupado de averiguar cuál fué el lugar de la famosa batalla de 1086 entre Yūsuf ibn Tāšufīn y Alfonso VI, se han encontrado con que en los documentos más antiguos, unas veces se la llama de *Zalaca* y otras de *Sacralias*. Puestos, entonces, a identificar estos nombres en la toponimia moderna han descubierto primero un *Azagala*, a unos 60 kilómetros de Badajoz, e, identificándolo con *Zalaca*, han dado por desarrollado allí el combate. Pero he aquí que más tarde, ya en nuestro siglo, se han fijado en un terreno llamado *Sagrajas* en las cercanías de Badajoz, que, identificado con *Sacra-*

lias, ha sido señalado como el único y verdadero campo de la batalla, en vista, sobre todo, de que la relación fonética entre ambas palabras es evidente. En todos los casos, como vemos, los eruditos se desentienden siempre de una de las dos menciones, es decir, que o dan crédito a la de *Zalaca*, despreocupándose de la de *Sacralias*, o dan crédito a la de *Sacralias*, escamoteando, salvo alguna excepción, la de *Zalaca*.

La primera actitud se observa no más que en los historiadores antiguos. Es, por ejemplo, la de Juan Solano de Figueroa, cuando, en 1670, recogiendo, sin duda, el eco de anteriores eruditos, dice en su *Historia de Badajoz* (ed. Centro Est. Extremeños, 1929-1935, primera parte, II, p. 253) «que los dos ejércitos hicieron alto en un valle cerca de adonde está el castillo de Azagala...».

La segunda actitud es, en cambio, la propia ya de los historiadores modernos, y se adopta desde 1904 cuando Matías Ramón Martínez y Martínez (cf. su *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana*, Badajoz 1904) descubre, al Nordeste de Badajoz, a unos diez o quince kilómetros, «al pie de la vía romana, entre Botóa y la Matanza, cerca del río Guerrero», una dehesa de *Sagrajas* con «un despoblado que en el siglo XIII se llamaba *Torre de Sagrajas*» (*ob. cit.*, pp. 41-42). Este topónimo lo identifica entonces con el antiguo S a c r a l i a s de las crónicas y da por acaecida allí la batalla. En cuanto a «Zalaca», M. R. Martínez, el único erudito que no esquiva el problema de la doble denominación, lanza la idea de que la voz «Zalaca» es una «corrupta» grafía de S a c r a l i a s, propia de los cronistas árabes. Esta identificación, S a c r a l i a s = *Sagrajas*, la divulga con júbilo, en 1906, C. F. Seybold (en su artículo *Die geographische Lage von Zallaka-Sacralias und Alarcos*, «Revue Hispanique», XV, tirada aparte), no sin lamentar que el erudito historiador badajocense dejase de incluir un mapa que diera idea de la situación exacta de *Sagrajas;* y de Seybold, la recoge, finalmente, en 1929, nuestro admirable don Ramón Menéndez Pidal al estudiar de nuevo la batalla, llamándola siempre de *Sagrajas*, publicando un pequeño mapa donde se advierten dos rótulos que dicen *Casa de Sagrajas*, y guar-

dando, en fin, absoluto silencio sobre el nombre *Zalaca* (cf. *La España del Cid*, I, pp. 358-365, y *Leyendo las «Memorias» del rey zīrí ʿAbd Allāh*, Al-Andalus, IX, 1944, p. 1).

El procedimiento de atender a una sola de las dos menciones, y la actitud, sobre todo, de rehuir el testimonio de quienes dijeron fué en *Zalaca*, para aferrarse al de quienes dijeron fué en *Sacralias*, me parecen arbitrarios, pues no hay motivo para dar crédito a la mención de los unos tan sólo, dejando en la incógnita la mención de los otros. Eso se podría quizá admitir si en las fuentes árabes y cristianas encontráramos descripciones topográficas del campo de batalla que coincidieran claramente con las de *Sagrajas;* pero bien sabido es cómo, en este caso, no es eso precisamente lo que sucede, pues las alusiones al terreno son siempre raras, contradictorias y aun fantásticas algunas, o tan vagas como para poder ser aplicadas a cualquier relieve. Si para fijar el lugar de la batalla no existe, pues, otro camino que el de valorar e identificar dos antiguos nombres geográficos, orientémonos por los dos, y no por uno sólo, como hasta ahora se ha hecho, tratando primero, claro es, de identificar nuevamente el de *Zalaca*, es decir, el nombre que nada significa ya para los historiadores modernos.

Autenticidad de la mención Zallāqa.

Ante todo conviene poner de relieve que «Zalaca» no es una grafía corrupta de «Sacralias» como decía Matías R. Martínez, ni un nombre fantástico de los cronistas primitivos como alguien acaso pudiera imaginar ante el silencio que se viene guardando sobre esta palabra. *Zalaca* es sencillamente el nombre árabe por el cual se conocía, entre los musulmanes, el lugar del suceso, y el que resonó en todo el mundo musulmán cuando se divulgó, y comentó durante siglos, la victoria de Yūsuf. Batalla de az-Zallāqa la llaman claramente los árabes, tanto los geógrafos cuando registran este lugar que estiman famoso por aquel acontecimiento, como los historiadores cuando relatan

el combate, como los biógrafos cuando recuerdan a los caídos en la lucha. Así, por ejemplo: Ibn al-Mawāʿīnī (m. 1168), *Rayḥān al-albāb* (apud Dozy, *Abbadidis*, II, 8); Ibn al-Kardabus (s. XII), *Iktifāʾ* (apud Dozy, *Abbadidis*, II, 22); Ibn Baškuwāl (m. 1183), *Ṣila (BAH*, II, 71); Ḍabbī (m. circ. 1202), *Bugya (BAH*, III, 31); Marrākuši (circ. 1224), *Muʿŷib* (ed. Dozy, 94); Yāqūt (m. 1229), *Muʿŷam*, II, 939; Ibn al-Aṯīr (1160-1234), *Kāmil* (ed. Tornberg, X, 99-101, 124, 126, 136); Ibn al-Abbār (1199-1260), *Muʿŷam (BAH*, IV, 240) y *Takmila* (ed. Bel-Ben Cheneb, 21); Ibn Jallikān (1211-1282), *Wafayāt* (Cairo 1882, II, 453); Ibn Abī Zarʿ (m. circ. 1326), *Qirṭās* (ed. Tornberg, 94); Nuwayrī (1279-1332), *Nihāya* (ed. Gaspar Remiro, I, 98-99); *Ḥulal mawšiyya* (ed. Allouche, 40-43); Ibn Jaldūn (1332-1406), *ʿIbar* (Būlāq, VI, 189); Ḥimyarī (circ. 1397), *Rawḍ miʿṭār* (ed. Lévi-Provençal, 103 ss. = 83 ss.). Este último es el relato más extenso.

Hay que hacer notar, sin embargo, que quienes aludieron o relataron la batalla inmediatamente después del suceso como testigos o protagonistas, nunca señalan a z - Z a l l ā q a como lugar exacto del combate, pues no mencionan siquiera tal topónimo ni Ibn Bassām (cf. Dozy, *Abbadidis*, I, p. 49), ni Yūsuf ibn Tāšufīn en su carta, que por primera vez se publica en las páginas precedentes, ni su aliado ʿAbd Allāh (cf. *Mémoires*, AL-ANDALUS, III, p. 339, y IV, p. 76) [1]. Ahora bien, quizá nada tan natural en los primeros momentos como el que se concentre toda la atención en el hecho mismo de la victoria, sin que preocupe, por eso, el nombre exacto del campo donde se ha obtenido, nombre que uno comprende se afiance y aparezca con regularidad, por escrito, algo más tarde, cuando el suceso deja ya de ser tema palpitante o harto conocido, y hay que recordarlo mediante una propia denominación que sólo con el tiempo se viene a fijar.

[1] Tampoco debió de haber escrito a z - Z a l l ā q a el poeta Ibn al-Labbāna, el amigo de al-Muʿtamid, cuando alude a la batalla en un pasaje que Maqqarī recogió, interpolando seguramente el citado nombre geográfico (cf. *Analectes*, II, p. 598).

Conveniente es también destacar, por otra parte, que el nombre geográfico, Sacralias, tan sólo los cristianos son quienes lo dan como el propio del lugar de la batalla, en contraste, claro es, con los árabes que, como ya hemos dicho, únicamente escriben el de Zallāqa. Y así, batalla de Sacralias se la llama en la *Crónica de Don Pelayo*, obispo de Oviedo de 1101 a 1129, (*«fecit litem in campo in* Sacralias *cum rege Iuceph»*, Flórez, *España Sagrada*, XIV, p. 488); en el *Chronicon Complutense* (*«in* Sacralias *bellum magnum fuit»*, *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 317); en el *Chronicon Conimbricense* (*«in loco qui dicitur* Sacralias *lis magna fuit»*, *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 331); y en el *Chronicon Lusitanum* o *Chronica Gothorum* (*«ad faciem Civitatis Badajoz in loco qui dicitur* Sagalias»*, Esp. Sagr.*, XIV, p. 418), cronicones, los tres, galaicoportugueses de origen. De la misma manera se la llama además en los asturianos *Annales complutenses* (*«fuit illa arrancada in Badalozio, id est* Sacralias»*, Esp. Sagr.*, XXIII, p. 315 y M. Gómez-Moreno, *Discurso en la Real Academia de la Historia*, Madrid 1917, p. 28, donde aparecen nuevamente editados bajo el título de *Anales castellanos segundos,* repitiéndose, al final, la mención con la frase *«illum prelium de* Sacralias»).

Hay además quien simplemente dice «la de Badajoz»: tal sucede en los documentos riojanos *Chronicon Burgense* (*«fuit la de Badajoz»*, *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 310) y *Annales Compostelani* (*«fuit illa de Badajoz»*, *Esp. Sagr.*, XXIII, p. 322); y hay también quien no indica lugar alguno, lo cual se observa en los cronicones catalanes, como el *Chronicon Rivipullense* (*«1087: arabes venerunt in Ispania...»*, J. Villanueva, *Viaje literario*, Madrid 1851, V, p. 246), y el *Necrologio de Roda* (*«1087: arabes venerunt in Ispania ubi multos Christianorum peremerunt, ac ipsorum plurimis peremptis reversi sunt»*, J. Villanueva, *Viaje lit.*, XV, p. 334).

Ahora bien, lo más interesante es que, así como entre los árabes no hay nadie que mencione *Sacralias*, entre los cristianos sí que hay, en cambio, quien mencione *Zallāqa,* no conforme con la tradicional localización que de la batalla dan sus compatriotas. Me refiero al autor de los *Anales toledanos pri-*

meros, versión romance de los citados *Annales complutenses*, el cual, sintiendo evidente discrepancia respecto a la veracidad de la localización que aparece en el texto latino, traduce por «*arrancaron moros al rey don Alfonso en Zagalla*» (*Esp. Sagr.*, XXIII, p. 386) la frase: «*fuit illa arrancada in Badalozio, id est Sacralias et fuit victus rex dompnus Adefonsus*». De la misma opinión debía de ser, además, Ximénez de Rada (1170-1247), puesto que dice: «*in campo Zalla quae prope Badalloz*» (*Historia Arabum*, c. 48).

Curiosa es, en fin, la actitud de Alfonso el Sabio o de sus continuadores quienes, en el último tercio del siglo XIII, al manejar ya fuentes árabes y cristianas, se encuentran con el problema de la doble denominación *Sacralias-Zallāqa*, problema que intentan aclarar presentando las dos voces como nombres distintos, pero propios de un mismo lugar: *Zallaque* (o *Sallique* en el cod. *F* y *Sellaque* en el cod. *O*) como denominación antigua de los moros, y *Sacralias* como la propia castellana, vigente en el tiempo en que la obra se redacta («et falló los moros en un lugar cerca Badaioz a que dizien en arauigo *Zallaque*, et en el lenguaje de Castiella dizenle *Sacralias*», *Primera Crónica General*, ed. Menéndez Pidal, *NBAE*, p. 557).

Después de esta revisión de las fuentes árabes y cristianas no creo pueda ya nadie sospechar de la autenticidad de Zallāqa como nombre de lugar inconfundible de la España musulmana. Ahora lo que hace falta saber es si ha perdurado o no en la nomenclatura geográfica de la España cristiana, es decir, si existe o no su rastro en la toponimia moderna, pues ante las garantías que vemos ofrece la mención Zallāqa, no es posible ya darse por satisfechos con la simple identificación obtenida no más que de Sacralias.

Identificación de az-Zallāqa.

El nombre geográfico moderno que mejor se puede relacionar con az-Zallāqa es, desde luego, *Azagala*, propio hoy de una gran dehesa de enorme extensión perteneciente antes al priorato de Alcántara, con restos de una fortaleza del siglo XIII, en medio de tierras de labor y monte de encinas, al Norte y a unos sesenta kilómetros de Badajoz (cf. Madoz, III, p. 205). Mas antes de que expliquemos la relación entre az-Zallāqa y *Azagala*, es necesario rebatir la etimología que de este topónimo dió mi llorado Miguel Asín en su *Toponimia árabe de España*, donde lo registró como procedente del árabe الزغلة [القلعة] [al-qal'a] az-zagala, 'el castillo poderoso', al pensar en la fortaleza imponente que describe Madoz, y al encontrar idénticas la voz árabe y la geográfica moderna. Ahora bien, el árabe zagall, o zagalla (زغلّة) en femenino (origen del castellano *zagal*, 'mozo animoso o fuerte') significó sí 'strenuus', conforme al *Vocabulista* (p. 593), o 'animoso, osado, fuerte, grande en corazón, poderoso en la guerra, vivo con vigor, hombre valiente, poderoso en armas' según Pedro de Alcalá, pero aplicado siempre al hombre, nunca a un objeto inanimado ni siquiera por metáfora. La idea de «castillo poderoso» no ha podido, por tanto, ser expresada jamás con ese adjetivo, sino con los de *ḥaṣīn*, *manī'*, *qawī*, etc.

Tranquilamente podemos, por tanto, pensar en az-Zallāqa (الزلّاقة) como origen de *Azagala*, volviendo así a la vieja etimología, adivinada ya por algún erudito de los siglos XVI-o XVII. Su evolución creo se verá con claridad como consecuencia de estos tres evidentes resultados fonéticos: 1°, metátesis de las dos últimas consonantes (az-Zallāqa > *Azaqalla); 2°, sonorización del *qāf* (*Azaqalla > *Azagalla); y 3°, reducción a *l* de la doble *ll*, o *lām* con *tašdīd* (*Azagalla > *Azagala*), fenómeno este último perfectamente explicable por la situación del topónimo en la raya de

Portugal, donde, por ejemplo, frente al castellano *almuzalla*, de al-muṣallà, se dice *almozela*. Es más: de su situación en zona dialectal portuguesa es un testimonio la inscripción de 1303 que sobre la torre mayor del castillo de *Azagala* aparece grabada en portugués (cf. J. R. Mélida, *Catálogo monumental de España: Badajoz*, p. 165).

La evolución de az-Zallāqa se puede además documentar con un testimonio de los primeros años del siglo XIII. Me refiero a la mención que en los *Anales toledanos primeros* hemos visto se hace de este topónimo en la forma *Zagalla*, mención que no comprendo cómo no ha sido recogida por los modernos historiadores de la batalla, siendo como es tan significativa. Porque el elaborador de ese documento, al traducir, como ya dijimos, los *Annales complutenses*, y al encontrarse con la mención de Sacralias, cuando se decide a no dar crédito a sus compatriotas, sino a los musulmanes, no escribe Zallāqa, es decir, no reproduce este topónimo tal como se leía en los textos árabes (o sea que no se limita a transcribirlo como luego Ximénez de Rada y Alfonso el Sabio que pondría simplemente «Zallaque», sin saber a qué localidad correspondía) sino que escribe *Zagalla;* es decir, el mismo nombre, pero tal como se pronunciaba a la sazón, consciente de que en esa forma perduraba el famoso topónimo árabe.

Por lo demás, la ausencia de *a* inicial, que se observa en esta forma *Zagalla*, no es más que un reflejo de la vacilación típica de los arabismos que empiezan por letra solar, los cuales tan pronto aparecen con el residuo del artículo árabe, como sin él (compárese *rebato*, *arrebato* o *rabal*, *arrabal)*. Y en cuanto a la presencia de *ll (Zagalla* en vez de *[A]zagala)*, posible es que no represente el sonido palatal de la *ll* romance, sino simplemente el del *lām* con *tašdīd*, que el elaborador de los *Anales* ha debido recordar al pensar en Zallāqa, con lo cual bien puede *Zagalla* leerse como *Zagala* o sea en su forma actual [1].

[1] *Azagalla* se escribía también en 1264, y, sin embargo, como *Azagala* debía de pronunciarse, puesto que *Alzagala*, con *l*, se escribía poco antes, en 1253, según documentos que citaré más adelante.

Porque, aunque muchos cronistas reproduzeran a veces por *ll* el *lām* con *t a š d ī d*, nunca creo le dieran pronunciación palatal, pues, mientras hubo morerías en la España cristiana, siempre fué notorio el fenómeno al que Antonio de Nebrija aludía así: *A mauris etiam per fidiculas et tormenta non extorquebis* lla *quae propia est Hispanorum* («Repetitio secunda»), observación que también hace en su *Gramática Castellana* (I, c. 3) al decir: «doblada *l* es voz propia de nuestra nación, que ni judíos ni moros la pueden pronunciar». De ahí, que haya habido también quienes reprodujeran ese *lām* por una simple *l*, sobre todo los que desconocían la escritura árabe, los cuales escribían por ejemplo *Abdalá* por ʿ A b d a l - A l l ā h (trascripción corrientísima en la Edad Media), o *lela* por l ā l l ā, 'señora', que escribe Cervantes cuando aprende esta palabra en Argel (cf. mi estudio *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes*, Madrid 1948, § 30).

Sentido geográfico de «az-Zallāqa» y de «Sacralias».

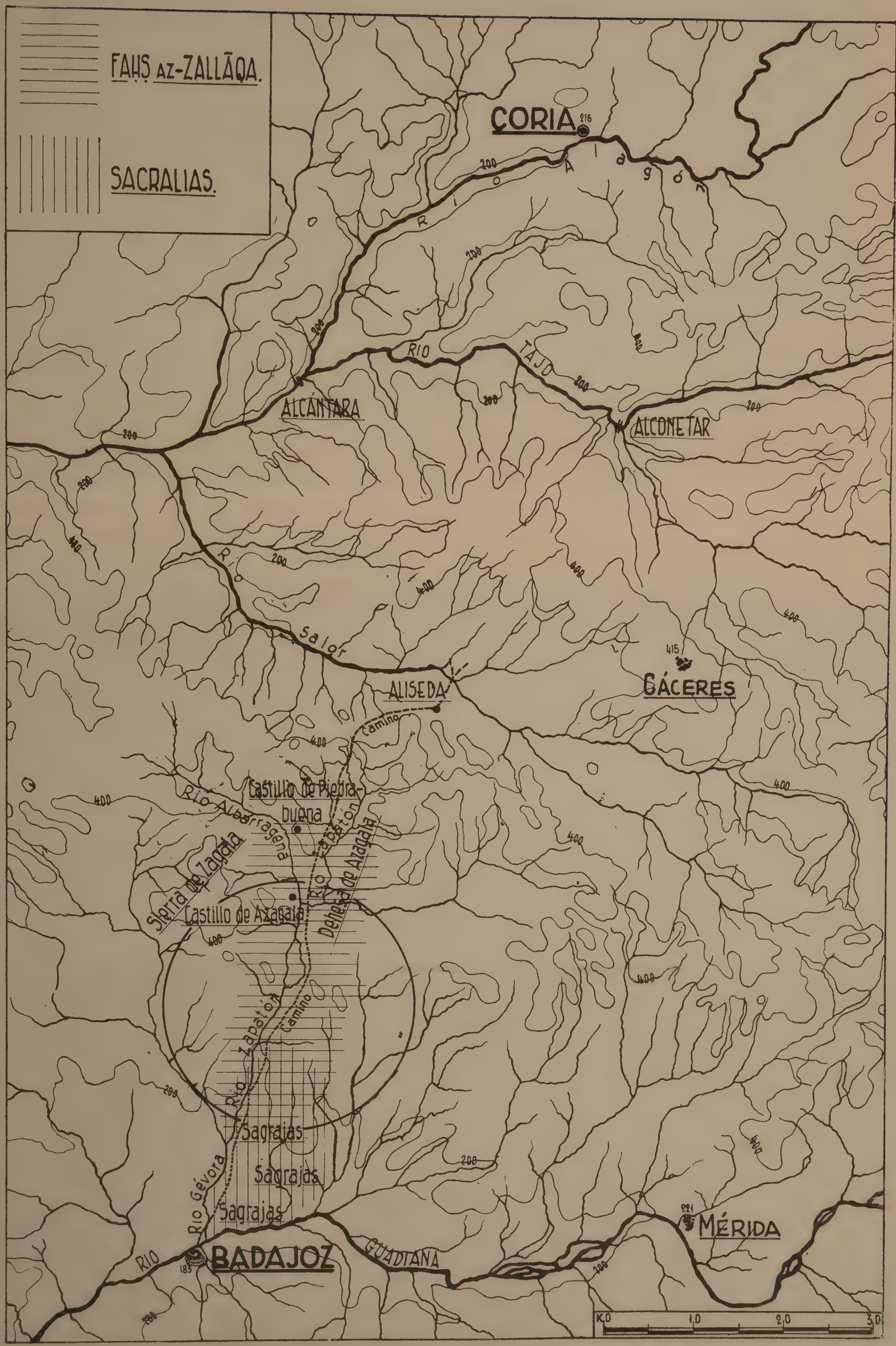
La identificación que de Z a l l ā q a acabamos de hacer obliga, claro es, a plantear de nuevo el problema de la localización de la famosa batalla. Porque hoy, una vez que acabamos de fijar que *Azagala* es el evidente resultado de a z - Z a l l ā - q a, ya no se puede decir que el encuentro fuera en *Sagrajas*, porque éste sea el indiscutible resultado fonético de S a c r a - l i a s. Hoy, más que nunca, una vez reconocida la persistencia de ambos nombres en la actual toponimia, hay que tener presentes los dos testimonios.

Bien es verdad que resultan los dos incompatibles, puesto que se refieren a dos localidades lejanas entre sí: *Azagala* a unos 60 kilómetros de Badajoz, y *Sagrajas* casi a las puertas — se dice — de esta ciudad. Mas nadie crea, por eso, que la solución está en decidirse por uno de los dos testimonios, inclinándose, por ejemplo, hacia el de los árabes, ya que es el que más garantías parece ofrecer. Nadie crea que vamos aquí a defender la

mención de Zallāqa por ser la de los dueños del terreno, es decir, la de quienes, mejor que los cristianos, tenían, por fuerza, que conocer la nomenclatura geográfica de lo que era suyo. Nadie crea, tampoco, que vamos a recordar, con el mismo propósito, el hecho tan significativo de que un cristiano mostrara — como ya hemos visto — su discrepancia con sus compatriotas respecto a que los sucesos se hubieran desarrollado en Sacralias. No: esos no pueden ser motivos suficientes para dar la razón a unos y negársela rotundamente a los otros. En realidad, lo que cada bando ha hecho constar con tanta insistencia, tiene que tener su fundamento, y por tanto lo que hay que hacer, antes que nada, es investigar si esa incompatibilidad no es más que aparente.

En el camino de la solución de este problema nos pone, por fortuna, el autor anónimo del *Hulal mawšiyya* (locs. cits.), el cual no dice que la batalla tuviera lugar en Zallāqa simplemente, sino en Faḥṣ az-Zallāqa, es decir, en la 'región' o 'distrito' de az-Zallāqa, pues en ese sentido de 'comarca' es como se ha de entender aquí el árabe faḥṣ. Es el mismo que tiene, por ejemplo, en el caso de Faḥṣ al-ballūṭ, tantas veces citado por los historiadores y geógrafos árabes como propio de toda una región que comprendía el valle de los Pedroches y las zonas montañosas de Chillón y Almadén. Claro es que de este Faḥṣ az-Zallāqa no tenemos datos para poder indicar cuáles fueron exactamente las tierras que lo integraban; pero desde el momento en que sabemos que un faḥṣ no era siempre una comarca o distrito de la división territorial vigente, sino más bien una zona natural constituída por campos y poblados unidos por características y propicias condiciones topográficas, fácilmente se adivina que este Faḥṣ az-Zallāqa por fuerza tenía que comprender la zona de grandes llanuras y valles que de Norte a Sur, y desde más arriba del castillo de *Azagala*, se extiende hasta las cercanías de Badajoz, surcada toda ella, de arriba abajo también, por el río Zapatón primero, y por el último tramo del Gévora después.

Bien es verdad que *Azagala* no es hoy el nombre de toda la región natural que acabamos de indicar, mas eso no es obstáculo para pensar en que lo hubiera podido ser en otros tiem



Mapa de la zona de operaciones de la batalla de Zallaqa - Sacralias (en el círculo, el territorio donde hubo de tener lugar el encuentro).

pos, desde el momento en que existen nombres que hoy no son más que locales, mientras que ayer lo fueron de grandes territorios. Recordemos por ejemplo *Campo de Criptana*, o mejor todavía *Azálvaro*, nombre que, si en 1850, cuando Madoz lo recogió, era propio no más que de una fonda y portazgo en la provincia de Avila, lindando con Segovia, en el siglo XIV, en cambio, era propio de toda una gran llanura entre la Sierra de Guadarrama y la última ciudad mencionada, según se nota por la cita que de *Façálvaro* hace el Arcipreste de Hita (estrofa 1.187). Recuerdos hay, de todas maneras, de que az-Zallāqa ha sido un nombre regional además de local, pues no sólo se llama hoy, de *Azagala* el castillo famoso, alrededor del cual existía en la Edad Media una población con mezquita convertida luego en iglesia (según Solano de Figueroa, *ob. cit.*, primera parte, p. 218, inspirándose en documentos medievales), sino también su dehesa de doce leguas cuadradas de extensión, y una Sierra, entre el río Zapatón y Alburquerque, que, en el mapa de España «Michelin», aparece, por cierto, como Sierra de *Zagala* en vez de *Azagala*.

Como nombre de territorio debemos además considerar Sacralias, el cual debió de ser el propio de toda la inmensa llanura que al Nordeste de Badajoz se extiende entre los ríos Gévora al Oeste, el Guerrero al Este, los cerros de las Carboneras al Norte, y el Guadiana al Sur. Porque hoy mismo *Sagrajas*, en la hoja 775 del *Mapa topográfico nacional* (escala 1: 50.000), no se lee como topónimo de dos simples casas, que es como aparece en mapas sencillos, sino como nombre de grandes terrenos, unos inmediatos al Guadiana, otros más al Norte, y otros, en fin, en las inmediaciones de la confluencia del Gévora con el Zapatón, o sea dentro ya, o en los límites, de lo que sería el Faḥṣ az-Zallāqa.

Nombres de territorios, en resumen, han sido, pues, y aun lo son todavía, aunque en menor escala, los famosos de az-Zallāqa y Sacralias. Nombres de territorios que fueron limítrofes, o también nombre general de las dos zonas el de Zallāqa; y particular de una de ellas el de Sacralias. Mas, en todo caso, lo importante es que, una vez comprendido

el sentido geográfico de ambos topónimos, ya no resulta incoherente el que los árabes llamasen batalla de az-Zallāqa a la misma que los cristianos denominaron de Sacralias, pues, siendo limítrofes ambas zonas, sobre una y otra pudieron perfectamente desarrollarse diversos episodios de una misma batalla.

Sentido vulgar de «Zallāqa» y «Sacralias».

Extraño podrá parecer, sin embargo, el que moros y cristrianos no hayan empleado indistintamente las dos denominaciones; es decir, que los moros no hayan dicho alguna vez Sacralias, y los cristianos Zallāqa. Mas, en realidad, esto tiene también su explicación, según vamos a ver.

Es indudable que, a la vista del campo donde se desarrollaron los acontecimientos, ningún castillo, población o accidente topográfico importante o llamativo debía de existir para poder aludir a él, como punto de referencia inconfundible, cuando se tratase de comentar o recordar los hechos. Los ejércitos se movieron simplemente sobre terrenos donde no se oían otros nombres geográficos sobresalientes que el general o territorial de Zallāqa, por una parte, y el de Sacralias, por otra. Ahora bien, si observamos que el primero tenía su origen en un nombre común árabe, y el segundo, en un nombre común romance, o mejor, mozárabe, nada tan razonable como el que a cada bando impresionara no más que el nombre de lugar propio de la fonética y del vocabulario de su respectiva lengua.

Porque de los dos topónimos, el primero corresponde indudablemente al árabe zallāqa, bien en el sentido amplio de 'lugar resbaladizo o escurridizo (zalq o daḥḍ)' según explica Yāqūt, precisamente para atribuir este origen al nombre geográfico de que nos ocupamos [1]; bien en el sentido concre-

[1] الزلّاقة اصله من قولهم مكان زلق اي دحض وزلقت رجله تزلق زلقًا والزلّاقة الموضع الذي لا يمكن الثبوت عليه من شدّة زلقه والتشديد

La zalbaqa de la ciudadela de Alepo (de la obra de J. Sauvaget, *Alep*, París 1941).

El castillo de Azagala — (Foto Rodríguez Moñino).

to de 'talud ante una muralla para que no mine sus cimientos el agua de las avenidas o la creciente de un río', que es la significación que a esta palabra se le daba en el Andalus del siglo XII, cuando en 1171, por ejemplo, construyeron los sevillanos ante las puertas de la ciudad, «zallāqas» (o z a l ā l ī q en plural) como medida de precaución ante posibles desbordamientos del Guadalquivir, según se refiere en el *Qirṭās* (ed. Tornberg, nota de la p. 422) [1]. Como topónimo, a z - Z a l l ā q a o *Azagala* nació, pues, bien sea por relación a alguna llamativa lastra escurridiza o sitio resbaladizo («escurrideros» llaman por aquella región a lugares característicos por los que se desliza el agua en el nacimiento de los arroyos: Madoz, IX, p. 71); bien sea por relación a alguna rampa notable (lo cual creo mucho más verosímil) que defendiese el campo o castillo del primitivo *Azagala* contra las crecidas temibles del Albarragena o Zapatón, cuyas aguas suelen inundar extensiones inmensas, según se refleja en el popular mapa «Michelin», donde precisamente hacia la actual dehesa de aquel nombre se marca una fantástica y enorme laguna que sólo en algún momento del año es realidad.

للتكثير والزلّاقة أرض بالأندلس بقرب قرطبة [بطليوس entiéndase] كانت عنده وقعة في أيّام أمير المسلمين يوسف بن تاشفين مع الاذفنش ملك الافرنج مشهورة (II, p. 939)

[1] Véase tam bién Ibn Ṣaḥib al-Ṣalāt (M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, pp. 86 = 130) que alude a la construcción de esas mismas «zallāqas». De lo que significaba esta palabra no da una idea exacta la traducción por «*glacis*» que registra Dozy (*Supplément*, I, p. 600), pues «zallāqa» no era una rampa suave delante del foso de la muralla, que es lo que la voz francesa significa, como término técnico de la ingeniería moderna, sino un talud muy fuerte e inaccesible, pegado a la muralla, tal como se ve en la fotografía de Alepo que mi querido amigo Torres Balbás me señala, la cual publico aquí, no sólo como ilustración del sentido de la palabra, sino también para que se forme el lector una idea de lo que serían esas *zallāqas* que se construyeron en Sevilla. Posible es, además, que llamaran también «zallāqas» a las rampas naturales de las faldas de ciertos cerros fortificados, como la que se ve, por ejemplo, en el castillo principal de Calatayud, conocido por *Plaza de armas*, cuyo costado occidental se eleva sobre un llamativo talud, verdaderamente impracticable por su resbaladiza condición.

En cuanto a S a c r a l i a s, bien creo podrá considerarse como una forma mozárabe de S a c r a r i a s, con disimilación *r-l*, en el sentido quizá de 'terrenos en torno a una iglesia y bajo su protección, en los cuales los feligreses instalaban, entre otros bienes, sus *sacrarios*, es decir, sus bodegas o depósitos para encerrar el vino'. Ese es el sentido que entonces mismo tenía s a c r a r i a s, por lo menos en Cataluña *(Ipsum nostrum sacrarium quem habemus et tenemus in s a c r a r i a sancti Felicis*, año 1176; *ipsum sacrarium quem habemus in s a c r a r i a sancti Fructuosi*, año 1139; *ipsum uinum qui est in s a c r a r i o Arnalli Adalberti*, año 1097; apud Jose Balari y Jovany, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona 1899, pp. 631-632 [1]).

El mozarabismo de S a c r a l i a s lo deduzco de su aspecto fonético y semántico. En el aspecto fonético refleja un grado primitivo **li** característico del mozárabe, pues aunque aquí proceda de una disimilación, siempre es comparable al típico **šaṙalya** de los mozárabes. Cierta relación ofrece, además, con el galaico-

[1] Cito con satisfacción la obra de Balari porque es justo defenderla ante quien entra a saco en sus páginas para dar como propia la investigación del prójimo. Me refiero a Monseñor Antonio Griera que en la «Revista Helmántica» (nº 1, marzo de 1950) publica la primera parte de un artículo titulado *La cultura romana del Pirineo reflejada en el léxico*, donde al pie de la letra, y sin citar jamás a Balari, va copiando las etimologías y fechas de documentación de los siguientes topónimos: *Camprodón* (pp. 75-277), *Villacolom* (77-2), *Villafant* (78-7), *Villabut* (78-7), *Villanant* (78-7), *Bofia* (79-105) etc. (cito primero la página de Griera y después la de Balari). Exactamente lo mismo viene a hacer también en un artículo titulado *Catalán «alba»* publicado en el tomo primero, que acaba de aparecer, de «Estudios dedicados a Menéndez Pidal» (pp. 69-73), donde todo cuanto dice de la suerte del latín a l b u s en la toponimia catalana (con fechas, grafías, y hasta un texto latino) está copiado al pie de la letra de cuanto sobre a l b u s ha escrito Balari en las páginas 228 y 229 especialmente, de la obra mencionada. En cuanto al primer artículo conviene, además, advertir que hay etimologías grotescas como la de *Arán* que, naturalmente, no son de José Balari; y en cuanto al segundo no creo esté de más añadir que la explicación a l b a t u s > valenciano *albat* 'niño difunto' la dió ya Alcover; y recordar que sobre la misma palabra escribió nuestro querido don Julián Ribera un interesante trabajo en la *Miscelánea filológica* dedicada a don Antonio Mª Alcover (Palma de Mallorca, 1931).

portugués su rara disimilación del sufijo -ariu, idéntica a la del antiguo gallego *contralio* y *contrallo* de contrariu [2]. En cuanto al aspecto semántico, está claro que en la España musulmana no se puede concebir un topónimo de esa o análoga significación, si no es como propio de núcleos mozárabes, cuyas costumbres religiosas sabemos eran más o menos toleradas por los musulmanes.

A través de este Sacralias, podemos, pues, observar en el reino de Badajoz el mismo fenómeno que en el reino de Granada, donde, en medio de una típica nomenclatura geográfica premusulmana y musulmana, surgen esos conocidísimos *Lanteira*, *Ferreira*, *Poqueira* etc., propios de antiguos poblados mozárabes.

Sacralias o *Sagrajas* no es, además, el único resto toponímico del latín Sacraria en nuestra Península, pues ha existido también, por otras zonas dialectales, un *Sagrera*, el cual perduró como apellido, propio, por ejemplo, de la famosa dinastía de escultores y arquitectos cuya actividad en Palma de Mallorca, durante los siglos XV y XVI, es bien conocida.

Nada, pues, tan natural, en resumen, como el que cada bando, repito, haya recordado el nombre de lugar afín a su lengua. Mucho más si se tiene en cuenta que Zallāqa era, seguramente, el topónimo vigente entre la población musulmana, como propio de todo el territorio señalado, mientras Sacralias el vigente tan sólo entre la población mozárabe, como propio de una parte de aquel territorio, aquella parte donde predominaban los cristianos sometidos, con los cuales seguramente establecería algún contacto Alfonso VI. Interpretados de esta manera ambos topónimos, razonables parecen las palabras de Alfonso el Sabio,

[2] Cita *contralio* como voz anticuada en el sentido de 'el ojo del otro lado', Juan Cuveiro en su *Diccionario gallego* (Barcelona 1876); y cita *contrallo* García de Diego en su *Gramática histórica gallega* (Burgos 1909), p. 68. Como galleguismo se pueda explicar *contralla* en las cantigas de Alfonso X (178 y 393), pero también aparece *contrallo* en Juan Manuel (*Libro del Caballero*, ed. Grafenberg, p. 457), y en el Arcipreste de Hita (estrofa 229) y *contrallar* en Villena, Fernán González, y el *Cancionero de Baena* (c. 325) comparable al antiguo francés *contralier*.

o de sus continuadores, al asegurar que uno y otro ejército vinieron a encontrarse «en un lugar, cerca de Badaioz, a que dizien en arauigo *Zallaque* et en el lenguaje de Castiella dízenle *Sacralias*». Es decir, en un mismo lugar con doble denominación árabe y romance. Lástima que el sabio monarca no haya usado el verbo *decir* siempre en un mismo tiempo, para que se entendiera claramente la contemporaneidad de ambos nombres geográficos. Y es que él conoció, claro es, la persistencia de Sacralias pero no la de Zallāqa, a pesar de haberla consignado años antes el elaborador de los *Anales toledanos*, y a pesar también de haber confirmado documentos relativos a *Azagala* cuyo origen por lo visto no reconoció en las formas *Alzagala* y *Azagalla* que tuvo que leer en los mismos [1].

Dónde fué la batalla de Azagala.

En cuanto al problema, en fin, del lugar de la batalla, bien claro está, a través de nuestro estudio, que no han ido nunca los historiadores modernos por el camino de una solución satisfactoria. En primer lugar, no se ha contado con la mención de Zallāqa; y en segundo lugar no se ha estimado Sacralias como nombre de un amplio territorio, sino como nombre de un reducido terreno, al NE de Badajoz, que en mapas incompletos aparecía con la forma *Sagrajas* por las cercanías del Guadiana junto a su afluente el Guerrero. Nadie ha caído en la cuenta de que el campo de batalla había que buscarlo por toda una extensísima región que podía llegar hasta el mismo *Azagala*. Nadie se ha fijado tampoco en que el resultado fonético de Sacralias ha persistido por diversos sitios de toda una considerable zona; y, ante el primero y único *Sagrajas* que se ha visto en el mapa, se ha creído que éste y no otro tenía que ser el lugar del encuentro. Por eso no podemos admitir ya la tesis de nuestro

[1] Cf. Ign. Josephi Ortega et Cotes, *Bullarium Ordinis militiae de Alcantara*, carta de fuero de 1253 (p. 68) y confirmación de 1264 (p. 107).

gran maestro don Ramón Menéndez Pidal *(La España del Cid*, I, pp. 358-359) cuando imagina a los ejercitos de Alfonso VI acampados a unas tres leguas de Badajoz, separados de los de Yūsuf ibn Tāšufīn por el río Guerrero, dentro del terreno a que antes nos hemos referido.

El problema del lugar de la batalla no está, pues, resuelto como se creía, ni voy a ser yo tampoco quien vaya a darle solución definitiva, porque del estudio que de los dos nombres geográficos acabamos de hacer no se pueden desde luego deducir los datos precisos para determinar el sitio exacto del combate, aunque sí creo nos pueden servir de nueva orientación.

El lugar de la batalla de Zallāqa-Sacralias hay pues que buscarlo. Y se puede buscar al Este del Gévora, en el centro del antiguo Sacralias, por donde hoy perdura *Sagrajas*. Y se puede buscar, más al Norte, hacia las juntas del Gévora y el Zapatón, donde también *Sagrajas* persiste. Y se puede buscar, en fin, por encima de la confluencia de dichos ríos, a las orillas del Zapatón, y hacia la actual dehesa de *Azagala*, pues bien pudo entonces comprender Sacralias terrenos más o menos inmediatos a aquellos donde hoy se conserva todavía su resultado fonético. En todos los casos, resultarán, desde luego, coherentes las dos menciones, lo mismo si se trata, por ejemplo, de la zona al Este del Gévora (puesto que pertenecía a lo que los árabes llamaban seguramente Zallāqa y los mozárabes Sacralias) que si se trata de las riberas del Zapatón, hacia la dehesa de *Azagala* (puesto que siempre pudo ser zona limítrofe donde también los dos nombres se escuchasen).

Terrenos hay, sin embargo, dentro del antiguo Sacralias, en los que no creo se deba nunca pensar que fueran teatro del suceso. Me refiero a aquellos, cual el señalado por Menéndez Pidal, desde los cuales es claramente visible la silueta de Badajoz, pues moros y cristianos creo hubieran entonces coincidido en dar a la batalla, con toda regularidad e insistencia, una misma denominación, que hubiera sido la de «Badajoz», es decir, la de ese punto de referencia llamativo e inconfundible, que, de haberlo tenido a la vista, nadie hubiera olvidado al recordar los hechos. No se hubiera llamado entonces ni de Za-

llāqa ni de Sacralias, nombres de tan amplio sentido geográfico, que, en boca de unos y otros, reflejan bien su desorientación sobre el lugar exacto de la batalla, por causa de la monotonía del paisaje o de la ausencia de relieves sobresalientes y conocidos.

Bien es verdad que moros y cristianos añaden frecuentemente a su correspondiente mención las palabras «en las cercanías de Badajoz» (بقرب بطليوس). Mas, si se tiene en cuenta la vaguedad de los dos nombres, forzoso es admitir que esa o análogas frases nunca han podido tener otro alcance o intención que la de orientar cómodamente sobre la situación de terrenos cuyos nombres por primera vez iban a sonar en el mundo cristiano y en el musulmán.

No hay pues que buscar el campo de batalla en las cercanías de Badajoz; y, además, dentro de las zonas que he señalado como probables escenarios de los sucesos, no hay que apartarse nunca de las riberas del Zapatón y del Gévora, ni menos todavía aproximarse a otros afluentes del Guadiana, como, por ejemplo, el río Guerrero. Y lo digo porque el movimiento de los dos ejércitos hacia sus objetivos me parece que hay que imaginarlo, no según es costumbre, sino en la forma que voy a exponer.

Alfonso VI, después de establecer la frontera del Tajo con la conquista de Coria (1079) y de Toledo (1085), es indudable que tenía como próximo objetivo Badajoz, es decir, la tercera gran ciudad del reino de Mutawakkil, cuya posesión confiaría fuera la base para el establecimiento de una nueva y más avanzada frontera defendida por el Guadiana. Para esta nueva empresa, el cuartel general de Alfonso VI no podía ser otro que Coria, por ser la plaza fuerte más próxima al nuevo objetivo. Por algo, en efecto, fué precisamente en ella donde vino a refugiarse, una vez vencido, según se dice, por ejemplo, en los *Anales toledanos primeros* (Esp. Sagr., XIV, p. 418) y en la *Primera crónica general* (ed. Menéndez Pidal, p. 558). En cuanto a los musulmanes, su cuartel general era, naturalmente, Badajoz, y el objetivo de éstos, probablemente, Coria. Se trataba, pues, de una guerra de ofensiva por las dos partes (no aún

defensiva por parte de Alfonso VI), en la que seguramente se disputaban mutuamente esas dos ciudades fuertes. Entre Coria y Badajoz se han tenido, pues, que mover los dos ejércitos.

Ahora bien; el camino no ha debido de ser nunca el de la calzada romana, que iba a parar a Mérida, al Este, y a considerable distancia de Badajoz, sino el camino natural que en línea recta desciende, desde la divisoria del Tajo y el Guadiana, hasta las mismas puertas de Badajoz, por el derecho carril del río Zapatón y el último tramo del Gévora. Es el camino que todavía se dibujaba en los mapas de principios del siglo pasado, como, por ejemplo, en el de Vicente Beneyto (Valencia 1809), desde Aliseda hasta Azagala, y desde Azagala a Badajoz, siguiendo siempre las orillas de los mencionados ríos [1]. Es el camino estratégico para quien desde el Norte pretenda conquistar la ciudad del Guadiana; y el camino estratégico para quien desde Badajoz pretenda salvar la divisoria en dirección a los puentes romanos de Alconétar o Alcántara. Por algo a las orillas del Zapatón ha habido en la Edad Media dos fortificaciones, que yo sepa: una la inmensa de *Azagala*, y otra la de Piedrabuena, más arriba. Dos castillos cristianos con la misión indudable, en los primeros momentos, de defender el acceso hacia el Norte, pero construídos seguramente sobre las ruinas de otros musulmanes que tuvieron la misión indiscutible de impedir el descenso al enemigo por la suave pendiente del Faḥṣ az-Zallāqa. Interesante sería, por cierto, ver si en el actual castillo de *Azagala* queda algún viejo muro de la España de los reinos de Taifas, pues no me cabe duda de que fué también castillo musulmán, desde el momento en que tal topónimo tiene su origen en un término propio de la construcción militar islámica, según demostré antes, al proponer

[1] No se describe, en cambio, en el *Repertorio de todos los caminos de España* del valenciano Pero Juan Villuga (1545), porque no registró — claro es — más que las vías principales de comunicación. Mas, de todas maneras, hay un trozo del camino aludido que Villuga no deja de consignar, y es el de Aliseda a Venta Barrachina (Albarragena), o sea el trozo de tres leguas por donde se salvaba la divisoria; paso el más frecuentado en el siglo XVI por quienes desde Castilla iban a Lisboa o viceversa.

dos soluciones respecto al sentido de ese Zallāqa, por la última de las cuales me decido definitivamente.

He aquí, pues, por qué, siendo ése el camino estratégico, no nos debemos nunca apartar de él, si tratamos de averiguar dónde fué el encuentro. Pero aún hay algo más que decir: y es que, a lo largo de esa antigua vía natural de comunicación entre las dos cuencas del Guadiana y el Tajo, ningún trozo debe de haber, por una parte, tan estratégico, y por otra, tan propicio, a la vez, para que las dos menciones Sacralias y az-Zallāqa se confundan, como aquél de las orillas del Zapatón entre el punto de su confluencia con el Gévora y la actual dehesa de *Azagala*. Éste y no otro, creo yo, ha debido de ser el verdadero campo de batalla. Porque *Azagala*, lo da a entender su inmensa fortaleza, es en cierto modo la llave de Badajoz; es donde comienzan las llanuras que hasta la misma ciudad se pierden en un desnivel imperceptible, que no llega siquiera a los cien metros, entre el Guadiana y el castillo famoso. Y éste, además, es el límite más verosímil entre Faḥṣ az-Zallāqa y Sacralias. Es el sitio, repito, donde mejor se comprende impresionara, a unos el topónimo árabe, y a otros el mozárabe. Mucho más si se tiene en cuenta que el campo de acción en una batalla musulmana, no es tan sólo el que puedan ocupar apretados haces en ordenada lid con todos los amplios movimientos que se quieran imaginar, sino también el territorio inmenso de los aledaños, por el que, a la fuerza, se tienen siempre que desparramar múltiples fracciones del ejército musulmán, que inevitablemente ejercitan su típica técnica de guerrear llamada por los árabes karr wa-farr, y por los cristianos *torna-fuye* según la feliz traducción de nuestro don Juan Manuel.

En fin, una confirmación a mi tesis creo encontrar en la carta de Yūsuf, que en las páginas precedentes se publica por primera vez. Desde luego, como sucede en todos los documentos tempranos, de az-Zallāqa ni mención, ni alusión clara alguna se hace en ella sobre la situación del campo de batalla. Mas, a pesar de todo, de su lectura se saca la impresión de que el encuentro tuvo lugar hacia donde nosotros hemos calculado.

Los movimientos de ambos ejércitos a lo largo del camino de Coria a Badajoz se confirman y aparecen de tal manera reflejados, que el choque de unas y otras fuerzas no se concibe más que sobre esa misma ruta, y en zona tan apartada de Badajoz como la que nosotros hemos señalado entre el actual castillo de Azagala y las juntas del Gévora y el Zapatón. Según la carta, Yūsuf, en efecto, parte de Badajoz y avanza hacia Coria donde Alfonso le espera en un principio. Mas el monarca cristiano, de pronto, decide no aguardarle, y emprende el camino hacia Badajoz. Sobre la ruta, los dos ejércitos vienen entonces a encontrarse y a sentar sus reales en una zona tan distante de dicha ciudad que cuando los escuadrones de Muʿtamid realizan, luego, su *torna-fuye* desde el campo de batalla hasta Badajoz, y regreso, invierten, a caballo, claro es, más tiempo del que dura el combate, desde el amanecer hasta el anochecer. Los datos topográficos que de la carta de Yūsuf se desprenden creo, pues, vienen a casar bastante bien con lo que del estudio de los topónimos a z - Z a l l ā q a y S a c r a l i a s hemos podido deducir sobre la situación del campo de la famosa batalla.

Muy interesante para nosotros es, por último, el que Yūsuf nos diga que esos escuadrones escaparon por entre unas viñas. Y digo que es interesante porque con esa frase se atestigua el cultivo de la vid por una zona cuyo nombre, S a c r a l i a s, aparece así en perfecta relación con el origen que en este trabajo le hemos atribuído.

Jaime Oliver Asín.

NUEVAS OBSERVACIONES SOBRE LAS «JARŶAS» ROMANCES EN MUWAŠŠAḤAS HEBREAS

Pocos asuntos han sido planteados desde hace tiempo, en el terreno de la filología hispanoárabe y de la historia cultural de al-Andalus, tan importantes como la comprobación de la existencia de *jarŷas* romances o mozárabes en las muwaššaḥas andaluzas. Los bellísimos artículos de S. M. Stern publicados en esta revista (Al-Andalus, XIII [1948], 299-346, y XIV [1949], 214-217), las agudas observaciones al primer artículo de Stern por F. Cantera en *Sefarad*, IX [1949], 197-234, y la exquisita valoración literaria de mi fraternal amigo Dámaso Alonso en la *Revista de Filología Española*, XXXIII [1949], 297-349, han convertido esta cuestión en el más apasionante de los problemas literarios.

El deseo de que los lectores de Al-Andalus estuvieran bien informados de las incidencias de un asunto que se había iniciado en nuestras páginas, y que como ningún otro casa con los propósitos de esta revista, me movió a publicar aquí mismo (vol. XIV [1949], 409-417) un artículo para resumir las observaciones de F. Cantera y anunciar el estudio de D. Alonso; pero este artículo, salvo ligerísimas minucias críticas, era puramente informativo, y yo personalmente apenas entraba en el tema.

Con posterioridad — ¿quién se resistiría? — me decidí a sumirme de lleno en él, y cuando procedía a analizar a fondo el material hebreo sacado a luz y removido por los autores antes citados, ocurrió — por uno de esos que llamamos azares, pero que tal vez sean designios de un misterioso organismo providen-

cial que debe de estar encargado de regir la rotación de los problemas eruditos — que, «à point nommé» como suele decirse, surgió el descubrimiento de una nueva serie de *jarŷas* romances en muwaššaḥas árabes, algo más abundante que la serie hebrea, y con repetición de algunas de las *jarŷas* de esta última; hecho, como puede advertirse, interesantísimo en todos aspectos. Dicho descubrimiento lo hizo, en un códice por él adquirido y que hoy es de su propiedad, mi querido amigo el ilustre profesor francés G. S. Colin, el cual, con generosísimo desprendimiento, que nunca le agradeceré lo bastante, puso inmediatamente a mi disposición los textos, más algunas notas suyas, y me ha autorizado a editarlos por mi cuenta. El nuevo material, que permite hablar ya de un verdadero «cancionerillo mozárabe», ofrece confirmaciones y correcciones, plantea multitud de otras cuestiones, y hace que el asunto entre en una fase distinta y más compleja.

Entre tanto publico la serie árabe (como espero suceda quizás a fin de año, en el segundo fascículo de este mismo volumen), ahora — sin desflorarla, sin entrar en los problemas teóricos y de conjunto que es lícito ya afrontar a la vista de todos los documentos reunidos, pero con la cierta experiencia que su manejo y examen me han proporcionado — quisiera simplemente volver sobre algunas de las *jarŷas* ya publicadas por Stern y apostilladas por Cantera, con el propósito de esclarecerlas más, y para que el interés por estas cuestiones siga alimentándose y no desmaye. En lo que sigue encontrará el lector: 1°, unas observaciones sobre un problema lingüístico importante y común a muchas *jarŷas* (el del verbo *gaír* = *decir*, hasta ahora no descifrado); 2°, una advertencia sobre las *jarŷas* que, por ser comunes a muwaššaḥas árabes y hebreas, han sido resueltas, si bien no se publican ahora; 3°, unos pequeños retoques en la interpretación de *jarŷas* ya suficientemente puestas en claro por mis antecesores; 4°, una nueva interpretación que puedo ofrecer de las *jarŷas* n^{os} 11 y 13, mal descifradas, a juicio mío, por éstos; y 5°, un intento de solución de las *jarŷas* n^{os} 10 y 12, que Stern y Cantera habían dejado virtualmente en blanco.

Como afirmaciones generales y previas no haré más que dos:

1ª El descubrimiento de *jarŷas* mozárabes en muwaššaḥas hebreas no apoya en lo más mínimo la tesis del origen bíblico-hebraico de la muwaššaḥa. Lo que insinué en mi artículo anterior puedo ahora afirmarlo rotundamente. Tenía razón Stern al sostener la probabilidad — muy dudada sin fundamento por Cantera — de que «una parte de estas *jarŷas* españolas fuesen tomadas directamente a los poetas árabes». Los escritores judíos, imitadores serviles de los árabes, actuaron simplemente, como dice Dámaso Alonso, de «prodigiosos [añadiré: y asépticos] frascos de alcohol, dentro de los cuales encontramos ahora estas criaturas líricas del siglo XI». Por otra parte, hoy sabemos que estas redomas hebraicas no fueron las únicas, ni quizá las más abundantes. No hay tal vez ni un solo rastro puramente hebreo en el lenguaje bilingüe de las *jarŷas* (y en este sentido deben ser corregidas algunas condescendientes dudas de mi artículo anterior). La misma grafía hebrea, como notó muy bien Stern, depende y está calcada de la árabe. Hay incluso, como veremos, correcciones que no pueden hacerse sin suponer la grafía árabe a través de la hebrea. Entre las observaciones filológicas de Cantera, son valiosísimas algunas que se basan en el árabe y en las lenguas románicas; pero no hay ni una sola basada en el hebreo que se mantenga, y son particularmente desacertadas todas — sin excepción — las que le ha sugerido un por otra parte distinguidísimo hebraísta [1].

2ª Por mucho que vayamos entre todos avanzando en el estudio de las *jarŷas* bilingües en muwaššaḥas hebreas, hay una última perfección que es teóricamente inasequible sin un conocimiento del texto íntegro de las muwaššaḥas en todos sus manuscritos, al que ha de llegarse, y que en esta ocasión no me ha sido dado realizar. Hacer esta salvedad, y no sólo en lo referente a las variantes propiamente dichas, es particularmente obligatorio — como se verá con frecuencia más adelante — en las

[1] En carta particular de 23 mayo 1950, mi querido amigo el señor Stern me comunica: «As I believe that most of the Arabic (as well as the Spanish) *kharjas* in Hebrew muwashshaḥs are taken from Arabic poems, all these Arabic *kharjas* in Hebrew muwashshaḥs represent as many lost Arabic muwashshaḥs».

cuestiones de métrica, que presentan aspectos más de la cuenta espinosos, y que hemos señalado, pero absteniéndonos de entrar en ellos, por tener reservado su examen para cuando abordemos el estudio de las *jarŷas* conservadas en muwaššaḥas árabes. La investigación de las adaptaciones de la métrica árabe (paso de la cualidad silábica al número de sílabas, modo de computar éstas) y de la rima árabe a las correspondientes romances, es un terreno fecundísimo, pero en el que hay que avanzar con pies de plomo.

Antes de terminar estas consideraciones preliminares debo hacer unas sincerísimas protestas de modestia y de espíritu de colaboración. Si alguna vez corrijo a mis antecesores, lo hago a conciencia de lo muchísimo que les debo, hasta el punto de que mi labor no hubiera sido nunca posible sin la suya, y a sabiendas también de que detrás de mí vendrá quien a mí me corrija. Sobre la intuición genial y vaga del maestro Ribera, sobre la desviación que, en este aspecto — no quiero con esto aludir a otras preeminentísimas cualidades literarias —, supuso el estudio de Ibn Quzmān, sobre vagos e infructuosos atisbos, menudos y aislados, parecía haberse cerrado un tedioso silencio. Stern lo rompió con afortunada audacia [1]; Francisco Cantera y Dámaso Alonso unieron a seguida su autorizada voz; yo entro ahora en liza, y tras de mí ojalá vengan otras intervenciones magistrales, aunque trituren nuestra labor. Nada personal tiene aquí la menor importancia. Lo que sí la tiene, y muy grande, es que, con la colaboración de todos y mediante los esfuerzos aunados de todos, se beneficie esta vena preciosa y se pula un tesoro lírico, arrancado a la avaricia del tiempo, que está llamado a ilustrar con novedad radiante nuestra historia medieval y la historia de los albores de la poesía de las lenguas románicas.

[1] En un artículo de divulgación, publicado por Dámaso Alonso en el diario *A B C* de Madrid (sábado 29 abril 1950) con el título *Un siglo más para la poesía española*, se dice con razón que el nombre de S. M. Stern «queda inscrito con letras de oro en la historia de la literatura española».

UN PROBLEMA LINGÜÍSTICO

En tres de las *jarŷas* estudiadas por Stern (sigo su numeración) aparece la palabra *gar* (גאר): nº 2 *(g'r šwš dbynh... g'rm knd mbrn'd);* nº 15 *(g'r kfryw)* y nº 17 *(g'r my dwn b'nš)*. En la nº 4 aparece una palabra evidentemente emparentada con la citada: *garid* (גריד): *gryd bš'y yrmn'lš km kntnyr 'amwm'ly.*

Stern no las ha descifrado. «Le groupe *g'r* — dice (p. 311) —... n'a pas trouvé sa solution; nous ne savons pas, non plus, si le groupe *g'rm* est le même mot plus le pronom personnel *me*, ou quelque chose d'autre». «Le groupe *gryd* — añade luego (p. 314) — ne s'explique pas; il est douteux s'il contient le groupe *gr* qu'on a trouvé ci-dessus, ou si c'est un impératif pluriel».

Cantera dió un paso adelante. En el comienzo de la *jarŷa* nº 2 interpretó *gar* como «un derivado del latín *quare*... equivalente a la antigua conjunción causal aragonesa, francesa, etc., *car*». (Aceptamos esta interpretación y la dejamos ya a un lado). Los otros cuatro casos los interpreta, respectivamente: *mira* (nº 2); *mirad* o *cuidad* (nº 4); *guarda, mira o cuida* (nº 15), y *cuídame, garantízame* o *hazme saber* (nº 17). Supone, pues, en ellos el imperativo, singular o plural, con afijo *me* o sin él, de un verbo próximo a *guardar,* y añade (p. 208): «Existían no sólo el verbo *guardar*, del germ. *wardōn* 'beobachten', sino *guarir* 'curar, sanar, cuidar'; prov. *garar* y franc. m. *garer* 'observar, tener cuidado', y *garir* o *guarir* 'garantizar, preservar, proteger, tener cuidado de, etc.' De *garder* 'prendre garde à, prendre garde, regarder', hay ejemplos como '*gar* que tu soies costumiers...' *(Rose,* 2113, Meon.)».

Otro paso más ha dado Dámaso Alonso. «El *gar* — dice (pp. 319-20) — no resulta descifrable. Es palabra empleada varias veces en estas *jarŷas* para iniciar una pregunta y parece podría traducirse por 'dí' (imperativo)... Admite complementos pronominales: *garme*... Parece tener flexión: *garid*... Cantera, para explicar este *gar*, ha atendido a los verbos germánicos en

que antes se puede pensar (*REW*, 9502, 9508), pero no deja de haber muchas dificultades».

Por camino independiente había yo llegado a la misma conclusión que Dámaso Alonso, o sea que *gar* significa 'dí' (imperativo). Véase el buen resultado de la sustitución en los cuatro casos:

dí kand me vernád... (nº 2)

decid vos, ay vermanellas,
cóm conteneré meu male... (nº 4)

dí, ¿qué fareyo?... (nº 15)

díme d'on vénis... (nº 17)

Por otra parte, examinando el material árabe que pronto saldrá a luz, encontré dos nuevos casos de *gar* (escrito غار, o sea exactamente como גאר), un caso de *garme* (escrito غرمي) con idéntica y necesaria significación: *dí, díme*, y una forma indudablemente de infinitivo: *gaír* (escrito غير), con el sentido evidente de: *decir*. La abundancia del material, la exacta equivalencia gráfica en árabe y hebreo, la univocidad en todos los casos de la significación postulada, todo lleva a la misma conclusión: el verbo a que pertenecen esas formas tiene que significar *decir*.

Consulté sobre el caso a varios latinistas y romanistas, y el que me parece que ha dado en el clavo es mi ilustre amigo y colega de Academia don Vicente García de Diego, que me ha facilitado la siguiente nota, que muy cordialmente le agradezco:

«*Gar* es el imperativo *garr(i); garid*, el imperativo *garrīte*, y *gaír* (escrito *gayr)*, el infinitivo *garrīre*. — *Gar* es fonéticamente normal, y el infinitivo *gaír* se ha formado de **garir* por disimilación eliminatoria, como el gallego *proir*, por **prorir*, del lat. *prurīre*. — No se habían encontrado más derivados románicos de *garrīre* que el macedonio *garí*, el milanés *zgarí* y el

obwáldico *garí;* todos los cuales suponen un infinitivo secundario **garīre*, obtenido probablemente sobre el imperativo *garr(i)* > *gar*. — Del 'grito de las aves y del croar de las ranas' pasa en latín al sentido peyorativo y jocoso de 'decir inepcias' o 'charlar', en autores populares como Plauto y Petronio, y en expresiones burlescas de Cicerón. El sentido general y serio de 'decir' parece privativo del mozárabe».

Resumiendo: en cuarenta *jarŷas* romances, hasta ahora estudiadas por mí, en las que se encuentran los más importantes y usuales verbos, no aparece ni una sola vez el verbo *decir*, y, en cambio, sale ocho veces el verbo *gaír*, siempre con el sentido 'decir'. Podemos, pues, suponer que *garir* o *gaír* encubría y suplantaba a *decir* en mozárabe, o al menos en determinada área geográfica o en determinada zona literaria o poética.

Garrir, *garir* o *gaír* no aparecen registrados en el *Glosario* de Simonet.

ADVERTENCIA SOBRE LAS «JARŶAS» Nos 5, 7, 8 Y LA DEL TUṬĪLĪ

Ponemos en conocimiento de los estudiosos y aficionados a estas cuestiones, y de los colegas que pudieran estar ocupándose de las *jarŷas* mozárabes, que las que llevan los nos 5, 7 y 8 de Stern han sido halladas asimismo en muwaššaḥas árabes. Con la nueva versión la interpretación de la *jarŷa* no 5 se afianza. En cambio, las interpretaciones de las nos 7 y 8 caen por su base: mediante los nuevos textos todo se explica, y la solución es ahora satisfactoria y distinta de la actual.

También disponemos actualmente de un nuevo texto de la muwaššaḥa árabe con *jarŷa* romance de al-Aʿmà al-Tuṭīlī, publicada por Stern en Al-Andalus, XIV [1949], pp. 214-217. Gracias a él, la *jarŷa*, que parecía bastante rebelde, se deja descifrar dócilmente.

En breve daremos a conocer las nuevas versiones.

PEQUEÑOS RETOQUES A «JARŶAS» YA RESUELTAS

Nada tenemos que decir sobre el texto de la *jarŷa* nº 1; pero sí sobre su interpretación. La primera de Cantera (descartando la otra que da, sobre el manuscrito de la Gueniza) no nos satisface. Creemos, aunque también con ciertos asomos de duda, que hay que entender: «Ven, dueño mío, ven, porque el amor es un gran bien que nos depara esta época, feliz gracias al hijo de Ibn al-Dayyān». No es, pues, «una invitación de la paloma al poeta a gozar de la presencia amistosa de David ben al-Dayyān», sino una llamada de una muchacha a su amigo, que deriva al final hacia el panegírico.

Los versos 1 y 3 de la *jarŷa* nº 3, según Stern, debían ser heptasílabos. Ahora bien, en la lectura de Cantera (que es buena por el sentido) el primero es octosílabo, y no hay modo de acortarlo. Por consiguiente, el 3º deberá serlo también y habrá que leer: *Como rayo de sol éxid.*

En el segundo verso de la *jarŷa* nº 4 prefiero leer, como sugiere Dámaso Alonso (p. 319): *cóm conteneré meu male* o *cómo contenré meu male.* (No habiendo *e* en árabe clásico, la terminación romance en *e* equivale a la en *i*, que piden el árabe o el hebreo. Esta observación vale también para los números 1 y 18).

En el primer verso de la *jarŷa* nº 6, léase *vivreyo.* Al fin de este primer verso אלכלאק = القلق sería posible; pero sobra el *alif* y, además, es extraño que el ق árabe aparezca representado por dos letras diferentes. A la vista del material árabe, pienso si no sería mejor leer *al-ḥarāk,* ya que (según Dozy, *Suppl.* s. v.), el *Vocabulista* y Alcalá tienen حركي = 'inquieto, inquietador' y Alcalá حراكي = 'tramposo, fullero'. En el 2º verso hay que leer, indudablemente, *yuḥaddid.* La interpretación sería, pues: «¡Dios mío! ¿Como podré vivir con este revoltoso (o fullero) que antes de saludar ya está amenazando con irse?»

En la *jarŷa* nº 16, perfectamente resuelta, si las indicaciones métricas de Stern son buenas, habría que leer: *mib, habīb* y *mib*, aunque entonces la rima no sería *bi*.

En la *jarŷa* nº 17 las indicaciones métricas de Stern son inexactas o insuficientes.

Tampoco valen las indicaciones métricas de Stern para la *jarŷa* nº 18. Aquí creo que los tres *amarí* no son futuros (por *amarey)*, como sugiere Cantera, aunque viendo la dificultad (p. 231 y nota 28). Para mí, son el infinitivo *amar(e)*. Conjeturalmente supongo, añadiendo otras pequeñas correcciones:

Tant' amáre, tant' amáre,
habīb, tant' amáre,
enfermaron welyoš gayos
è dolen tan male.

O sea: «Tanto amar, tanto amar, amigo, tanto amar, enfermaron ojos antes alegres y que ahora sufren tan grandes males». Sobre la terminación en *e* paragógica, cf. lo dicho más arriba para el nº 4.

En la *jarŷa* nº 19, *raqᶜ* — como yo había supuesto — es imposible. A la vista del material árabe, puedo afirmar que se trata de *raqīᶜ*, que (según Dozy, *Suppl.*, s. v.) figura en el *Vocabulista* como 'inverecundus'. De todos modos, la intuición de Cantera fué aquí muy certera. Al leer, como es fuerza, *raqīᶜ*, el verso pasa a ser octosílabo, y fallan una vez más las indicaciones métricas de Stern. Por tanto, en el segundo verso hay que añadir una sílaba y leer mucho más cómodamente: *que non me tenes al-niyya*. La interpretación es: «Vete, desvergonzado, y sigue tu camino, que no vienes a mí con buena intención» [1].

[1] Cabe también, sin embargo, la posibilidad, para mí más remota, de leer como me sugiere mi querido amigo G. S. Colin: *ve, yā raqībī, tu vía* («sigue tu camino, oh tú que me espías...»).

Las indicaciones métricas de Stern para el nº 20 son prueba palpable, de que, en este aspecto, muchas de las demás, como hemos visto, son sumamente dudosas y deben ser revisadas.

NUEVA INTERPRETACIÓN DE DOS «JARŶAS»

Nº 11

Se trata de un poema de amor de Yĕhuda Halevī (n. circ. 1075 – m. circ. 1170), publicado en *Dīwān*, ed. Brody, II, 394-395.

Está en versos divididos en dos partes; la primera, según Stern, de *nueve* sílabas y la segunda de *seis*. Las rimas comunes son en *-li*.

La estrofa de transición dice, según la traducción de Stern: «Tu as toute la beauté; quel besoin as-tu donc de colliers? Ils empêchent seulement d'embrasser ton cou et de le couvrir de baisers. A ces mots, la jeune fille, belle comme les myrtes des plaines, commença à chanter l'air suivant: [sigue la *jarŷa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarŷa:*

kn kyr tn'd y' mm' *'m'nh ḥlh ly*
kwl 'lbw b'rd fwrh mw sydy *nn b'rd 'lḥly*

El manuscrito de Berlín 103, fº 124 *a*, da, en lugar de la *jarŷa* bilingüe, otra en árabe, que sentimos no haya copiado Stern. El manuscrito *S* da otra *jarŷa* árabe, diferente de la anterior (decimos lo mismo) [1], más la bilingüe. Las variantes de

[1] Habiendo preguntado a mi distinguido amigo el señor Stern si conservaba notas sobre estas *jarŷas* árabes, nos contesta amablemente en carta particular de 23 mayo 1950: «Unfortunately, I have no notes about the Arabic lines in MSS; of those contained in MS Berlin I remember the second one only: *Anta-l-ḥulā wa-hādhā ʿindī / ghāyat shawāghili*. If you wish, I could ascertain the full texts of both MSS, but I should like to inform you that in my opinion both substitutes are without any value and probably go back to scribes (presumably Yemenite ones)

los manuscritos son insignificantes, menos la interesantísima que dan los manuscritos *A* y *S: tāŷir al-ᶜiqd* (en vez del *tn'd* del primer verso). Stern dice que es «peut-être la leçon correcte»; pero no la utiliza, como tampoco Cantera. Y es extraño, no sólo porque, como veremos, el sentido la exige, sino porque, a simple vista, el primer verso está cojo y no puede dar las nueve sílabas.

Stern ha leído: *ya mamma...* «c'est le cou blanc... pour *[pora]* mon seigneur... ne... pas les joyaux». En cuanto a la segunda parte del primer verso, toda en árabe, cree que debe significar: «(à quoi sert) l'ornement à moi».

Cantera, con un laudable empeño, cree «que cabe acercarse mucho más al sentido del verso», y tras de discutir las palabras, concluye que «tendríamos» lo siguiente:

quen quier téned, ya mamma, amāna ḥal.la ly;
col albo verad fora meu çydy, non verad al-ḥul.ly,

y comenta: «La interpretación de dichos versos sería muy probablemente: *Cualquiera que tiene, oh mamá, fe* (confianza) *me absolvió* (e. d. de la tacha que me ponía). *Cuello albo verá fuera* (exteriormente, e. d., en mis collares o adornos) *mi señor* (dueño), *no verá las joyas* (el adorno). O bien: *Quien quiera taña, ya mamma, — la fe ciega ha absuelto — col albo verád para meu cydy, — non verád las joyas*».

Mérito es de Cantera haber restituído en el segundo verso por dos veces la palabra *verád,* que no reconoció Stern; si bien hay que corregir las dos veces בראר, en vez de בארד, cosa que no hace. Mérito suyo es asimismo haber visto, en el mismo verso, que se trata de *fora* y no de *pora* ('para'), si bien sigue dudándolo, como se ve en su segunda interpretación. Se equivocó, en cambio, en leer *al-ḥul-ly,* donde Stern había ya leído

who did not understand the Spanish texts and invented something instead of it».— No comparto yo esta opinión tan rotunda de mi docto colega (cf. infra, p. 168, nota 3, y pp. 171 y 172). — La línea árabe sería pues: / انت الحلى وهذا عندي غاية شواغلي *(Tú eres el verdadero adorno, que, para mí, / es el colmo de lo que me gusta).*

bien *al-ḥulī* (الحُلِيّ). En cuanto al primer verso, como ya advertí en mi artículo anterior, no está resuelto. El sentido no es satisfactorio, y la primera parte del primer verso tiene nueve sílabas, mientras la del segundo tiene once.

He aquí ahora mi interpretación: En la primera mitad del primer verso, corrijo כן en נן *(non)*, y leo תאנר [1] *(tāŷir)*, en vez de תנאר (según la variante antes aducida, y obsérvese otra vez la trasposición del *álef*, como en *verád)*, añadiendo *al-ʿiqd*, como en la misma variante. En la segunda mitad, *amāna* no está, como quiere Cantera, en el sentido moral de 'lealtad, seguridad, fe, confianza', sino en el material de 'depósito'; y, a continuación, no se trata del verbo *ḥal.la* ('desatar, permitir, etc.'), que, sobre no convenir, exige una modificación gráfica, sino del sustantivo *ḥulà*, sinónimo del *ḥulī* del segundo verso y de la misma raíz [2]. Leo, pues:

Nun quere tāŷir al-ʿiqd, ya mammā, amāna ḥulà lī.
Coll albo verád fora mew sīdī, non verád al-ḥulī.

O sea: «No quiere el vendedor de collares, madre, prestarme (darme en depósito) alhajas. Cuello blanco verá fuera mi dueño, y no verá las joyas».

En versión libre, más literaria, sería:

El joyero no quiere, madre,
prestarme un collar.
Cuello blanco verá mi dueño,
joyas no verá [3].

[1] Esta palabra, con esta grafía que restituyo, aparece en la *jarŷa* nº 13.

[2] Las 'galas' o 'alhajas' de una mujer se llaman en árabe *ḥalyun*, pl. *ḥuliyyun*, o 'ḥilya', pl. *ḥilà* y *ḥulà*. En rigor, cualquiera de las cuatro palabras en cursiva vendría bien aquí. Elegimos *ḥulà*, que hubiera debido transcribirse *ḥly*, porque tal vez en *ḥlb* la *h* final representa la terminación en *alif maqṣūra*.

[3] Las dos proposiciones se pueden entender simplemente yuxtapuestas, o bien relacionadas en esta forma: «El joyero no quiere prestarme joyas, porque es inútil, ya que mi amado no ha de prestar atención a las alhajas, sino tan sólo a mi cuello blanco». Este tema es frecuente en poesía clásica, e incluso en las muwaššaḥas

Creo que el resultado es totalmente satisfactorio. Debo, sin embargo, hacer notar que, en mi lectura, las primeras partes de los dos versos tienen diez sílabas, y no nueve: el primero, si leemos *quer*, podría quedar reducido a nueve; pero el segundo, donde ya *mew* es una sola sílaba, no veo manera de acortarlo [1].

Nº 13

Se trata de un poema de Mošĕ ibn Ezra (n. circ. 1055-60 – m. cir. 1138), publicado en *Dīwān*, ed. Brody (Berlin 1935), I, 279-81, en honor de un miembro de la familia Banū Muhāŷir, tal vez el Abū Ibrāhīm Isḥāq ibn Muhāŷir al que va dedicada otra pieza de Yĕhuda Halevī (nº 2 de Stern).

Está en versos divididos en dos partes; la primera de *seis* sílabas y la segunda de *cinco*. Las rimas comunes son en *-ŷir*.

La estrofa de transición dice, según la traducción de Stern: «La biche gracieuse a entendu parler de ses charmes, elle est prête a donner tout son avoir pour son amitié. Elle chante, en se demandant comment lier connaissance avec lui: [sigue la *jarŷa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarŷa:*

byd 's'd 'šbylyh fy zy t'gr
qbr'h 'm gnnš d'bn mh'gr.

árabes: cf., por ejemplo, *Dīwān* de Ibn Jātima, manuscrito Escorial, fº 59: ما له حليٌ / سوى العطل («No lleva más adornos / que el de no tenerlos»). Con esta idea casa perfectamente la 2ª línea de la *jarŷa* árabe que sustituye en el manuscrito Berlín a la romance y que me ha comunicado amablemente el señor Stern (cf. supra p. 166, n. 1).

[1] Después de escrito lo que precede, el ilustre maestro G. S. Colin me sugiere leer las dos veces en los versos 3 y 4 כארד = *ḳéred* = *quiere*, en lugar de בראד = *verád* = *verá*. Desde el punto de vista gráfico es buena lectura, pues no obliga a trasponer el *álef*, y el cambio de ב en כ es muy explicable. El sentido es asimismo bueno: *Coll albo ḳéred fora mew sīdi / non ḳéred al-ḥulī*. El único inconveniente que veo es repetir por dos veces más el indudable *quere* del primer verso, escrito, además, de modo distinto.

El manuscrito de Cambridge no da variantes. El del Brit. Mus. Or. 5557 P, f° 8 (Gueniza) sustituye la *jarŷa* bilingüe por esta otra traducida al árabe (transcripción de Stern) [1]:

namḍī li-Išbiliya fī zayy tāŷir
najṭir wa-nataḥarraš bi-Aben Muhāŷir.

Stern dice que, en los tres verbos, *n* es el prefijo de primera persona singular. Creo — basado en lo que sigue — que no es así, sino que hay que restituir el prefijo *t* de segunda persona singular. Para que la métrica conste, hay que hacer, además, algún otro pequeño retoque. Leo y traduzco como sigue:

¿Tamḍī li-Išbilya fī zayyi tāŷir?
Tajṭir tataḥarraš bi-Ibni Muhāŷir.

¿Vas a Sevilla en traje de mercader? [2].
Pasarás junto a Ibn Muhāyir y te insinuarás con él.

Dejemos ahora la *jarŷa* árabe y volvamos a la bilingüe. Stern ve que *'d* es probablemente *ad*, y traduce el primer verso: «(Je veux aller) à Seville, dans l'habit d'un marchand». De la primera parte del segundo verso nada saca; la segunda es: «de Ibn Muhāŷir».

Cantera, por su parte, tras varias hipótesis y vacilaciones, se decide — «provisionalmente» — por esta lectura:

Vayades a Isbilya fī zayy tāŷir
ca veré a em-gannos (?) de Ibn Muhāŷir,

y comenta: «El sentido sería: *vayades* (con el valor de *vayamos*,

[1] Esta existencia de *jarŷas* puramente árabes, traducción o equivalencia de las mozárabes y posiblemente coexistentes con éstas, plantea una serie de interesantes problemas, de que nos proponemos ocuparnos pronto.

[2] Ésta sería la traducción brutalmente literal; pero la frase árabe *fī zayyi* (cf. Dozy, *Suppl.*, s. v.) significa: *en guisa de...* Podríamos, pues, traducir: «como mercader», o, más libremente, «a negocios».

o *me voy) a Sevilla en traje de mercader, pues veré los engaños* (o quizá mejor los 'ingenios' o industrias o tretas) *de Ibn Muhāŷir*».

Todo el secreto está en la primera parte del segundo verso. La interpretación de Cantera no es buena. En primer lugar, a menos de hacer muy forzadas sinalefas, no se ajusta a la métrica; el *vayades* por *voy* es extraño; lo es igualmente la palabra *em-gannos*, y, para colmo, el conjunto no casa ni remotamente con la *jarŷa* árabe, siendo así que hemos de pensar tienen ambas idéntico sentido.

Para mí, en la primera parte del primer verso, hay que leer *vaydes* [1], en tono interrogativo que abarca todo dicho primer verso. En la segunda mitad de dicho primer verso hay que corregir קבראה en קיראד *(quered)*, y leer unido, con simple cambio de una letra: אמנרנש *(amigarnos)* [2]. Mi lectura es, pues:

¿Vaydes ad Isbilya fi zayyi tāŷir?
Kered amigarnos de Ibn Muhāŷir.

O sea, que la muchacha se dirige a una persona para decirle: «¿Te vas a Sevilla a negocios mercantiles? Ten la bondad de hacerme amigo de Ibn Muhāŷir» [3].

En versión libre, aunque en este caso con verdadero calco rítmico, y más literaria, sería:

Pues vais a Sevilla
negocios a urdir,
quered amigarnos
de Aben Muhāŷir.

[1] Si los filólogos romanistas encuentran dificultad para esta forma, que a mi juicio es posible, podría suprimirse el *yod* y leer simplemente: *vades*.

[2] Si suponemos la asimilación de la desinencia de infinitivo al afijo pronominal *nos*, o sea *amigannos* — asimilación que me dice don Ramón Menéndez Pidal es muy posible —, no habría nada que corregir aquí. El detalle, por lo demás, es insignificante.

[3] Para mayor claridad, supongo el tono interrogativo en el primer verso; pero en rigor no es necesario. Podemos enlazar ambos versos mediante una causal elidida: «Pues vais a Sevilla..., quered...».

La métrica es, ahora, perfecta, y, dentro de lo relativamente conjetural de estas reconstrucciones, el texto de la *jarŷa* bilingüe casa, a mi juicio, mucho mejor con la estrofa de transición y, sobre todo, con la *jarŷa* árabe, ya que *amigarnos de* sería la equivalencia bastante exacta del *tataḥarraš bi-*, pues, según los diccionarios, la raíz *ḥrš*, en forma V y con ese régimen, significa 'insinuarse', y el *Aqrab al-mawārid* cita como autoridad un hemistiquio de Ibn al-Fāriḍ que reza *(kāmil):*

✲ ولقد أقول لمن تحرش بالهوى ✲

o sea: «Yo suelo decir al que me insinúa su amor...».

INTENTOS PARA DESCIFRAR DOS «JARŶAS» NO RESUELTAS

Nº 10

Se trata de un poema de amor de Yĕhuda Halevī (n. circ. 1075 – m. circ. 1170), publicado en *Dīwān*, ed. Brody, II, 322-323.

Está la *jarŷa* formada, según Stern, por tres versos, uno de *ocho* sílabas, otro — brevísimo — de *dos*, y otro de *nueve*. Los tres riman en *-ad*.

La estrofa de transición dice en la traducción de Stern: «Un jour il nous donne le vie, un autre jour il nous tue. Par son chant il brise notre cœur plein de douleur, comme une biche qui chante dans la langue des Chrétiens: [sigue la *jarŷa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarŷa:*

'sy kšn'šd bḥd
qrb'd
mwš dḥš myš 'nfrm'd

No hay variante interesante para mí, salvo una del manuscrito Adler (de New York) 2158, f° 15 (Gueniza): *rḥs*, en vez de *dḥs*

Stern no ha logrado descifrar apenas nada. «Le vers — dice — est très obscur, *ʿsy* est peut-être le mot arabe *ʿasà; mwš* est probablement *meus = mis;* à la fin on discerne *enfermad...* On remarquera le phénomène étrange, qu'on rencontre deux fois la consonne *ḥ*, qui est tout à fait étrangère à la phonétique espagnole de l'époque. (S'agirait-il de mots arabes?)».

Cantera no ha logrado tampoco obtener mejor resultado. Es más: no desecha la hipótesis de que la *jarŷa* esté en arameo (!), basándose en que, al final de la estrofa de transición, Brody imprimió *aramit* («en arameo»), que Stern corrige, a mi juicio con razón, en *ĕdomit* («en la lengua de los cristianos»). El lector podrá ver en el artículo de mi docto colega sus conjeturas; pero de ellas no sale nada: «La *jarŷa*... es realmente difícil... Las mismas ediciones del texto hebreo... no ofrecen base firme para ninguna solución que satisfaga... El texto requiere nuevo examen directo de los manuscritos».

Veamos si, por nuestra parte, logramos algo. Téngase en cuenta, por poco que sea, que operamos en terreno yermo.

En el primer verso, estoy conforme con Stern en que *ʿsy* es el árabe عسى ('quizá', 'es posible que'). Con verbos, rige أَنْ, suplido perfectamente en español por el primer elemento de la palabra siguiente כ *(= que)*. De dicha segunda palabra caben dos lecturas: o bien *ḳe-š-nāšed (= que se nace,* hipótesis que hizo y desechó Cantera), o bien *ḳ'eš-našer (= que es nacer),* mediante la facilísima corrección de ר en ר. La última palabra para mí, es árabe (y así se explica la presencia de *ḥ*). Pienso en *bi-ḥad* por *bi-ḥadd*; pero no encuentro en la raíz *ḥdd* nada que convenga, no con la realidad, que ignoro, sino con mi hipótesis, que es: «con desgracia, con mala estrella» [1]. Cantera advierte que en la

[1] Para no dejar por hacer ninguna hipótesis, por escasísimas que sean las posibilidades de acierto, se me ocurre que podría tratarse de un error del que transcribiese del árabe al hebreo, que se habría equivocado, leyendo بجد por بجد. *Ŷadd* significa en árabe 'fortuna', 'buena suerte'. Como este sentido es el contrario del que se postula (insisto en que esta conjetura vale muy poco, pero la experiencia demuestra que en estos casos hay que hacerlas todas), la frase habría de ser entendida en tono irónico.

edición de Israel Zmorah (Tel-Aviv 1946), I, 376, esta palabra falta y va suplida por lo que aquí es verso breve, quedando, pues, la *jarŷa* con sólo dos versos largos. Sin embargo, para mi interpretación es necesaria.

El segundo verso creo que es, sin modificación alguna: *qerbād* (o *qerpād*, si no admitimos sonorización), o sea el imperativo plural de *crepāre* ('estallar', 'romper con estrépito') que ha dado el moderno *quebrad*. La metátesis es normal.

En el tercer verso, *mwš* es *mews*, como vió Stern, y no sé por qué desecha Cantera. La palabra penúltima es *maiš* (de *magis*) = *más*. La última es, sin duda, *enfermad*. Nos queda, pues, sólo el elemento רחש. He aquí mi argumentación: El posesivo *mewš* exige tras de sí un sustantivo plural masculino. Efectivamente, la palabra que sigue termina en la *š* de plural romance; luego es romance y no árabe. Si no es árabe, no puede haber *ḥ;* luego hay que introducir una corrección. Para mí es forzoso cambiar el ר inicial (recuérdese que la variante da ר) en ו (las tres letras se confunden continuamente) y suponer que ח es una confusión por לי (gráficamente se explica, en manuscrito: el trazo horizontal y el vertical de la derecha es el ל; el trazo vertical de la izquierda es el י). Así obtenemos וְלִיש = *welyoš* = *ojos*, que va perfectamente con *quebrad* y con *enfermad* [1]. Mi interpretación es, pues:

¡ʿAsà k'eš našer bi-ḥad!
¡Qerbád,
mewš welyoš, maiš enfermád!

O sea: «¡Quizás es nacer con desgracia (?)! ¡Quebraos (o estallad), ojos míos, y enfermad más!»

En versión libre, más literaria, sería:

¡Nací con fatalidad!
¡Quebrad,
mis ojos, más enfermad!

[1] Cf., además, y como comprobación evidente, la *jarŷa* nº 18: *enfermaron welyoš gayos.*

El sentido me parece aceptable, como lamentación que casa bien con la estrofa de transición. Lo propongo a falta de otra cosa, pero he de advertir que en mi lectura el primer verso tiene *siete* sílabas (y no ocho), sin que vea modo fácil de alargarlo, y el tercero tiene también *siete* (y no nueve), si bien éste podría llegar a tener nueve leyendo *me-wš* y *we-li-yoš*. Estas cuestiones de métrica, como ya he dicho repetidamente, merecen, sin embargo, ser estudiadas a fondo y en conjunto, como me propongo hacerlo en breve.

Nº 12

Se trata de un poema dedicado por Moše ibn Ezra (n. circ. 1055-60 – m. circ. 1138) a Yĕhuda Halevī (n. circ. 1075 – m. circ. 1170) publicado en el *Dīwān* del primero, ed. Brody, I, 278-279.

Está en versos divididos en dos partes: la primera de *ocho* sílabas y la segunda de *seis*. Las rimas comunes son: para las primeras partes *-id*, y para las segundas *-ya*.

La estrofa de transición dice en la traducción de Stern: «La fille Grenade, pleine de jalousie, gémit dans la solitude; elle porte plainte contre sa rivale, qui habite à côté d'elle, et chante dans son désir à sa biche [nota: on se serait attendu 'cerf'] chérie: [sigue la *jarŷa*]».

He aquí la transcripción del texto hebreo de la *jarŷa:*

mškwnyd mšwtdyš byd
ywlyw lsṭyh
tw'wmw 'ṭriš bndyd
f'lqwrb blnsyb.

Esta *jarŷa* consta sólo en el manuscrito Adler (New York) 2818, f° 43 *v* (Gueniza). En los demás manuscritos falta.

Stern no la ha descifrado. Se limita a decir: «Les vers dans leur ensemble restent obscurs; il n'est pas très utile de faire des

spéculations sur des mots isolés. Observons toutefois que la fin de ligne 2 semble signifier: *falaguera Valencia = flatteuse Valencie;* c'est cette ville donc qui a pris Yĕhuda Halevī à la 'fille Grenade'». Y en nota pone en relación *falaguera* con el apellido de una familia muy conocida entre los judíos españoles.

Cantera tampoco la ha descifrado, aunque ha hecho esfuerzos realmente meritorios, mediante variadas, y algunas ingeniosas, hipótesis.

Yo tampoco he podido descifrar satisfactoriamente la *jarŷa*, pero voy a formular algunas otras conjeturas, para dar mayor número de materiales al futuro investigador que haya de reconstruir definitivamente el difícil poemilla.

La última palabra del primer verso es probablemente el imperativo *ved*, como ha entrevisto Cantera. En cuanto a las dos primeras, para mí, son la repetición de una misma, ninguna de las dos veces bien escrita, y las dos veces precedida del posesivo *miš*. Obsérvese, en efecto, que son comunes a ambas tres letras *(w, y, d)* y que *n* en la primera y *t* en la segunda pudieran corresponder a una misma letra. El *ḳ* de la palabra inicial quedaría sin explicación. En cambio, el *š* final de la segunda palabra debe ser retenido, como desinencia plural del sustantivo que concierta con *miš*. Me inclinaría a leer, en ambos casos, מש וליש, o מש וליוש = *mis ojos*, que iría bien con el *ved* siguiente.

El segundo verso es el más difícil. A la desesperada, y sin gran convicción, propongo corregir יו en יר = *ir;* לו (no ליו) sería la conjunción condicional árabe لو, y לסטיה = اسطيع = *pudiese*. Para esta última lectura no hay más dificultad grave que la falta del *ʿayn*. La transformación del *lām* en *alif* se explica perfectamente en árabe, y no hay que olvidar que el texto hebreo de estas *jarŷas* procede siempre de la lengua hermana: la confusión estaría ya en el texto arábigo que transcribió el copista hebreo.

El tercer verso es para mí más claro. La primera palabra sería תו אמור = *tu amor;* la segunda es *otris*, como, entre más hipótesis, vió Cantera; la tercera es *vénded*, como también ha supuesto el docto hebraísta.

Para el cuarto verso me atengo a lo dicho por Stern. Leería, pues, con todo género de salvedades:

¡Miš welyoš, miš welyoš, ved!
Ir, law 'aṣṭiya...
Tu amor [a] otris vénded
falaguera Valencia.

O sea: «¡Ojos míos, ojos míos, ved! Si yo pudiera ir... (?). La aduladora Valencia vende tu amor a otros».

En versión libre, más literaria, sería:

¡Mis ojos, mis ojos, ved!
¡Si yo ir pudiera...!
Tu amor a otros va vendiendo
la falsa Valencia.

Insisto en que no creo que ésta sea la solución definitiva, y que, si la propongo, es porque supone un pequeño avance y por preparar el terreno a otro descifrador más afortunado. No hay que olvidar, además, que mi interpretación presenta también dificultades desde el punto de vista métrico.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

POST SCRIPTUM — En este momento tengo en prensa dos artículos, que quizá puedan interesar al lector de éste: uno, titulado *Sobre el apasionante cancionerillo mozárabe*, en *Clavileño*, nº 3, mayo-junio 1950, trata del aspecto general histórico-literario de la cuestión; el otro, titulado *Sobre un posible tercer tipo de poesía arábigoandaluza*, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. II, es una monografía sobre un tema conexo de literatura hispano-árabe. — *E. G. G.*

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXVI

SUMARIO: *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algorfas y saledizos*, por L. T. B. — *Miniaturas medievales españolas de influjo islámico*, por L. T. B. — *El castillo del lugar de la Puente, en la isla de Cádiz*, por Leopoldo Torres Balbás. — *De nuevo sobre la palabra «ogiva»*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos* (II), por Felipe Mateu y Llopis.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CASA HISPANOMUSULMANA: ALMACERÍAS, ALGORFAS Y SALEDIZOS

Almacerías. — En las calles comerciales de las ciudades hispanomusulmanas abundaban las casitas cuya reducida planta baja — una sola habitación, generalmente — se destinaba a tienda o taller. Junto a la puerta, que ocupaba casi todo su frente, abríase otra pequeña, paso a una angosta escalera de empinados peldaños, para subir al piso alto. Constaba éste de una habitación única, que recibía luz por uno o más huecos muy estrechos, saeteras o aspilleras más que ventanas, situados en la fachada, sobre la puerta de la tienda o taller. Esta cámara alta, aislada, con las características descritas, es decir, escalera independiente de acceso desde la calle y ventana o ventanas abiertas únicamente a ella — los restantes muros no tenían hueco alguno, para impedir el curioseo de las viviendas inmediatas —, se lla-

maba *maṣriyya;* plural, *maṣāri* [1]. Del singular procede la palabra castellana *almacería*, que el *Diccionario* oficial define, no muy exactamente, «algorfa o casa pequeña», calificándola de anticuada [2].

Almacerías hubo en la Córdoba de Almanzor, según un escritor contemporáneo citado por Maqqarī [3].

Dice el *Qirṭās*, siguiendo a Ibn Saʿīd, que en el reinado de los sultanes almohades Yaʿqūb al-Manṣūr y su hijo Muḥammad al-Nāṣir (580 = 1184 – 610 = 1213) Fez tenía 19.041 *maṣāri;* excepto el río grande, cubrían los arroyos que cruzaban la ciudad casas, *maṣāri* y tiendas [4].

Almacerías había en Toledo en el siglo XIII, en la judería y en otros arrabales, reliquias, sin duda, de la ciudad musulmana [5]. Abundaban en la Granada nazarí y en los tiempos inmediatamente posteriores a su conquista por los Reyes Católicos.

[1] Para el reducido tamaño de las tiendas, véase *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 459-467). Otras características de las almacerías se deducen de las referencias documentales que siguen y de las subsistentes en varias ciudades marroquíes de tradición andaluza, como Tetuán, en la que siguen llamándose con el mismo nombre; muchas se destinan actualmente a cafetines indígenas y lugares de reunión masculina, y se han abierto en su muro de fachada huecos grandes o construído balcones volados. Definiciones exactas de *al-maṣriyya* en el *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, tomo primero, segunda edición (Leiden-Paris 1927), p. 831, y en el *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas (Granada 1886), p. 205.

[2] Décimaquinta edición (Madrid 1925).

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 355-356, adapt. Gayangos, I (Londres 1840), pp. 241 y 491-492; según este autor, las *maṣāri* cordobesas se alquilaban.

[4] *El Cartás*, trad. de A. Huici (Valencia 1918), pp. 44-45; según Ibn Saʿīd, las *maṣāri* eran 17.041. *(Extraits inédits relatifs au Maghreb*, por E. Fagnan, Argel 1924, p. 12.)

[5] *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia, vol. preliminar (Madrid 1930), p. 377, doc. nº 1.165 del año 1279; vol. II (Madrid 1926), pp. 269-270, doc. nº 667 del año 1280; pp. 276-279, doc. nº 674 del año 1283; p. 281, doc. nº 676 del año 1283; pp. 323-325, doc. nº 710 del año 1292; pp. 328-329, doc. 714 del año 1293; vol III (Madrid 1928), pp. 373-374, doc. nº 1.137 del año 1294. En el doc. nº 1.165, del año 1279, figura el precio en venta de la almacería a la que se refiere: 70 mizcales nuevos de 15 sueldos.

Seco de Lucena ha publicado dos contratos de compraventa de almacerías granadinas, fechados en 871=1467 y en 898=1492, respectivamente, una situada en la calle de Ibn Labbāŷ y la segunda en la de Saqāyat al-ḥabba (Azacaya del cerezo) [1]. Otra hubo en 898 = 1491 en la plaza — *raḥba* — de la Mezquita mayor, en la que tenía su puerta, dentro de la madraza, con la que lindaba por el norte, mientras que por el oriente su linde era con la casa del lavatorio *(dār al-wuḍū')*. Probablemente sería la que, según el «Libro de la renta de los propios de la cibdad de Granada, 1506», estaba encima de la casa del mármol, en la que vivía «pequene» (¿el Pequení?). En otro documento de fecha próxima se cita una «macería en el barrio Darbalbina, ques donde está el horno de Manguf en el Hatabín» [2].

En la descripción de Ceuta antes de su conquista por los portugueses en 1415, terminada de redactar por Muḥammad al-Anṣārī en 1422, figura la noticia de que había en ella molinos movidos a brazo en las *maṣāri* y habitaciones altas voladas; el *fundaq* Gānim contenía nueve de las primeras y ochenta habitaciones [3].

Algorfas. — La palabra *maṣriyya* era privativa del Occidente islámico — al-Andalus y el Magrib —. En Oriente se designaba la misma habitación o cámara alta, con las características mencionadas, con el nombre de *al-gurfa* [4], que ha dado el castellano «algorfa», aún vigente en algunas comarcas de la España rural.

Gurfa tuvo y tiene en el mundo islámico un sentido más amplio que el de *maṣriyya*, pues designa un piso alto, ya tenga

[1] Luis Seco de Lucena Paredes, *Documentos árabes granadinos* (Al-Andalus, VIII, 1943, pp. 419, 422, 424 y 426).

[2] *Escrituras árabes de Granada*, por Mariano Gaspar Remiro (Granada 1907), p. 15. Plaza de al-Ḥaṭṭābīn — los Leñadores —, luego llamada Nueva; «Habices de San Gil», en el Arch. de la Curia eclesiástica de Granada. Debo esta referencia y la anterior a la bondad de don Manuel Gómez-Moreno.

[3] *Une description de Ceuta musulmane au XV^e siècle*, por E. Lévi-Provençal *(Hespéris*, XII, 1931). Cito según la traducción inédita que amablemente me ha comunicado el editor.

[4] *Le Caire*, por Marcel Clerget, I (Cairo 1934), p. 316.

otra u otras habitaciones debajo o esté sobre una calle; en ellos solían vivir las mujeres y retirarse al penetrar en la casa gentes extrañas [1].

En la *gurfa* podía haber varias habitaciones. Llamábanse también así las muchas cámaras altas sobre arcos, atravesadas en las calles «encubiertas» de las ciudades hispanomusulmanas, uniendo sus dos filas de casas. Las *Ordenanzas* medievales de Toledo y Córdoba las designan ya con el nombre castellano de «sobrados» [2].

En algunas ocasiones aplicóse el nombre de *gurfa* a *maṣāri* como las descritas. Tal es el sentido que debe de tener esa palabra en el «Título de los alarifes» de las *Ordenanzas* de Toledo y Sevilla: «Si algún home tomare a peños casa, o algorfa, o alhóndiga, o baño, o tienda, o alguna otra cosa frogada...» En 1251 Fernando III concedió en Sevilla, a Per de la Ciza, «aquella algorfa que está cerca la tienda que vos yo di sobre la puerta de la cal que va de la plaça de Santa María a Barrio de Francos». Dos años más tarde, Alfonso X otorgaba al mismo «dos tiendas con sus sobrados en Sevilla, en barrio de Francos, que son sobre la puerta que dixieron en tiempo de Moros Dalcar, a la collación de Santa María». El rey Sabio hizo donación en 1255 a Rabí Yuzaf Çabaçaz, su judío, de «una tienda en Sevilla, de las que son ante Santa María, de las que están cabo de la puerta del Arco gran, o uenden la fruta, que va contra las casas de don Remont Bonifaz y a Cal de ffrancos. Et esta Tienda le do con su algorfa assí como la ovo en tiempo de Moros». En el testa-

[1] Pedro de Alcalá da las acepciones de «cámara donde dormimos», «cámara como quiera», y «celda cámara», para *gorfa*, pl. *goráf (Petri Hispani, De lingua arabica*, libri duo. Pauli de Lagarde [Gotinga 1883], pp. 136 y 165).

[2] «Capítulo XXVI, De los sobrados que atrauiessan las calles, a que dizen encubiertas». Permitían estas *Ordenanzas* hacer sobrados, pero tan altos que pudiera pasar bajo ellos el caballero con sus armas, sin embarazo. *(Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la... ciudad de Toledo*, Toledo 1858, p. 21). La Ordenanza de 1503 del alarifazgo de Córdoba se refiere también a «los sobrados que atraviesan las calles a que dicen encubiertas» *(Relaciones de la Nobleza con sus pueblos y plan de una codificación de las ordenanzas dadas por los Señores a sus vasallos*, por el Duque de Alba, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, XCI, Madrid 1927, p. 317).

mento del deán de la catedral de Sevilla Ferrant Roys de Haro, fechado en 1343, se dice que en la algorfa de la casa donde vivía guardaba cebada [1]; era, sin duda, un «sobrado o cámara alta, para recoger y conservar granos», según la define el *Diccionario de la Real Academia Española*, acepción aún vigente en algunos lugares [2]. Un documento de 1357 menciona siete tiendas con sus sobrados, en las Gradas de Sevilla, junto al arco de la cal de Bayona [3].

En el *Repartimiento* de Valencia figuran varias *operatoria* y *operatorium*, es decir, obradores, tiendas o talleres, con algorfa [4].

Documentos de fines del siglo XIV mencionan algorfas en la judería de Mallorca. Don José María Quadrado afirmó en un artículo publicado en 1886 que pocos años antes se llamaban aún así en Palma las habitaciones con escalera inmediata a la calle, sin intermedio de zaguán [5].

A algorfas aluden también con frecuencia los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII. Dos tiendas con sus sótanos y algorfas vendíanse en 1141 en el barrio de los

[1] *Sevilla en el siglo XIII*, por Antonio Ballesteros (Sevilla 1913), doc. nº 6, p. VII; doc. nº 57, p. LX; doc. 73, pp. LXXVI-LXXVII; p. CCCXX.

[2] En comarcas aragonesas y leridanas del valle del Ebro, por ejemplo, las casas de los labradores suelen tener sobre la planta alta una cámara que ocupa toda su superficie, con cubierta de un solo faldón, abierta a mediodía y antepecho, de adobe, ladrillo o cañizo, en Aragón, y de tornos de madera, en Lérida. Llámase en esta región «esgolfa»; en la aragonesa, «angolfa» y «solanar». En dicha cámara se hace la vida en invierno durante las horas de sol; en verano cuelgan en ella los higos para que sequen, el maíz, los ajos y cebollas y los demás frutos que da la tierra; todo el año se utiliza como tendedero de ropa y depósito de trastos viejos o sin aplicación diaria (*La vivienda popular en España*, por Leopoldo Torres Balbás, apud *Folklore y costumbres de España*, III [Barcelona 1933], p. 432).

[3] Arch. Cat. Sevilla, leg. 80, nº 2, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, apénd. L, p. CCCXXI.

[4] *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), pp. 254, 265, 310 y 316: *operatorium cum algorfiis contigua alfundico suo*. El mismo sentido debe de tener la expresión *operatoria con camera* (*ibidem*, p. 647).

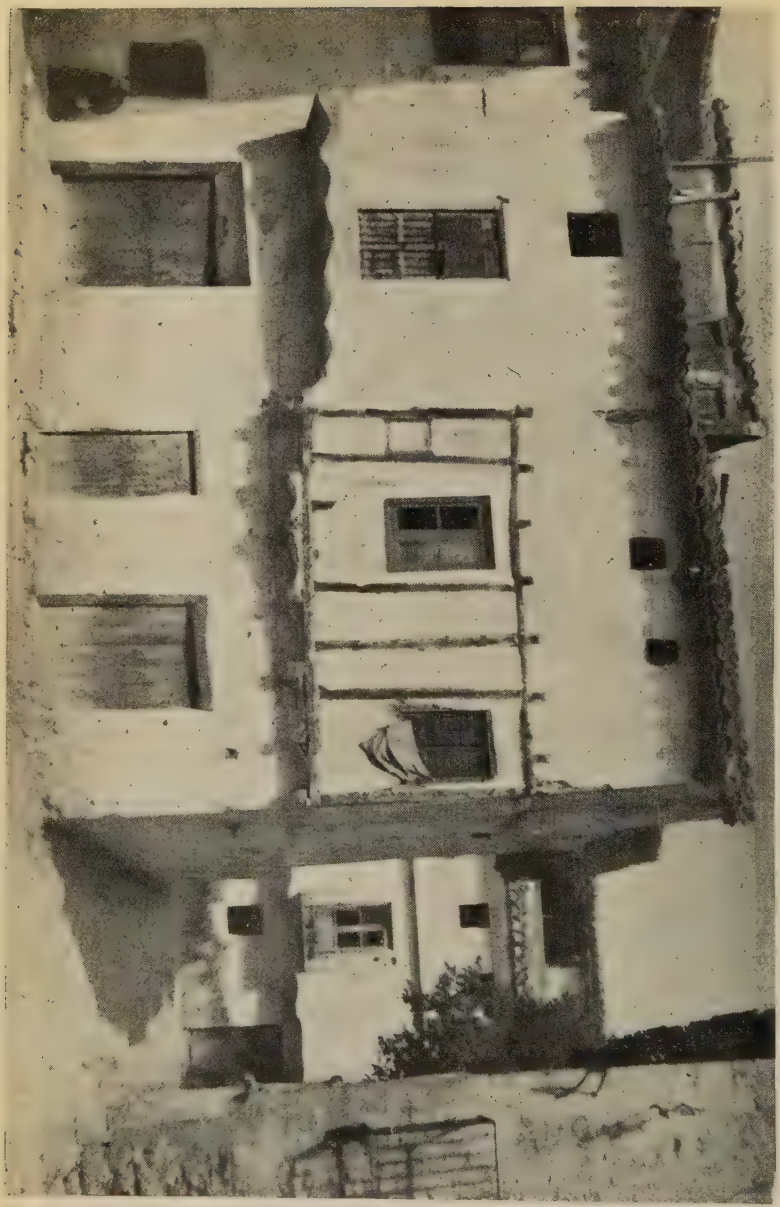
[5] José María Quadrado, *La judería de la ciudad de Mallorca en 1391* (*Bol. de la Real Acad. de la Historia*, IX, Madrid 1886, pp. 298 y 303).

estereros. En una casa de la colación de San Román, situada en un adarve o callejón sin salida, había en 1165 una algorfa encima del zaguán. Un documento de 1171 se refiere a una tienda con una algorfilla contigua, sobre una habitación, en el barrio de Pozo Amargo; tienda y algorfas tenían diferentes puertas de ingreso. Un mesón con su algorfa, nueva, en el barrio de los Herreros, fué motivo de un contrato en 1178. En 1186 enajenábase, en Toledo también, otro mesón con algorfa encima de él y de un arco que le unía a la torre de la catedral (el alminar de la antigua mezquita mayor, probablemente), bajo el cual pasaba la calle. Un contrato de venta de 1212 se refiere a una casa ruinosa, «con el cuarto y el cuartito que queda de su algorfa»; tenía, pues, varias habitaciones y estaba situada en la colación de la iglesia de San Román, cerca del convento de San Clemente. En 1214 vendíase una casa en el barrio de Santa María Magdalena, compuesta de una sala y una algorfa encima, con ingresos diferentes. Un documento de la misma colección alude en 1221 a la venta de una casita en el barrio de la Alhóndiga, que constaba de una sala y una algorfa en la que trabajaba un vidriero. «Las tiendas con los sobrados, que fueron del obispo don García», se citan en 1234 entre las fincas cuyas rentas percibía la catedral toledana. De 1265 es el contrato de venta, en 40 mizcales alfonsíes, de unas algorfas o sobradillos sobre un mesón grande, en el arrabal de los Francos. Por 100 mizcales de los sueldos blancos, de 15 sueldos el mizcal, adquiríanse en 1285 dos algorfas sobre otras tantas casas contiguas, hundidas, en el barrio de la iglesia de San Justo, en la Alcudia. De nueve años posterior es un contrato de venta de dos casitas con sus algorfas encima, en la misma colación [1].

Al piso alto de un edificio debe de referirse la casa algorfa citada en una Real cédula de 1501, entre los bienes de habices

[1] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, I, pp. 20-21, doc. nº 29 del año 1141; p. 52, doc. nº 74 del año 1165; p. 70, doc. nº 98 del año 1171; páginas 99-100, doc. nº 138 del año 1178; pp. 137-138, doc. nº 183 del año 1186; II, p. 11, doc. nº 395 del año 1212; pp. 22-23, doc. nº 409 del año 1214; pp. 63-64, doc. nº 461 del año 1221; p. 226, doc. nº 625 del año 1265; pp. 288-290, doc. nº 684 del año 1285; p. 332, doc. nº 717 del año 1294.

Granada. — Cauce del Darro antes de quedar cubierto; el puente de la Gallinería y al fondo la casa que cerraba la plaza Nueva.



Gea de Albarracín (Teruel). — Viviendas.

que pasaron de las mezquitas granadinas a los templos cristianos [1].

Abundaban, pues, en la España musulmana, las cámaras altas, aisladas, con angosta ventana o ventanas tan sólo en el muro de fachada a la calle, y acceso independiente y directo desde ésta por una estrecha escalera que arrancaba de la misma puerta. Se levantaban con frecuencia encima de pequeñas tiendas, talleres y mesones, pero también las había en otros lugares, como en mezquitas, en la casa del lavatorio *(dār al-wuḍū')* [2], etc. Casi siempre pertenecían a distinto dueño que el piso bajo.

En España y en el Magrib llamábase esa cámara elevada *maṣriyya*, aunque también se la conocía por *gurfa*, como las habitaciones o pisos altos. Alquilábanse a gentes de escasos recursos; en ellas encontraban alojamiento esclavos y solteros y se trataba de negocios; era frecuente su utilización como pequeños talleres (hemos visto instalado un molino movido a brazo en una almacería, y un vidriero en una algorfa).

Saledizos. — Las angostas calles de las ciudades hispanomusulmanas, cortadas a cierta altura por arcos, que contribuían unas veces al equilibrio de muros mal construidos; servían otras de puertas para aislar barrios o adarves, y frecuentemente apeaban algorfas, estrechábanse aún más a partir de cierta altura por el vuelo sobre la calle del piso alto de muchas viviendas, es decir, de saledizos o salidizos. La calle convertíase casi en un pasaje cubierto, sombrío y fresco. También existían en la arquitectura medieval cristiana de Occidente, pero sin alcanzar la extensión y desarrollo que en la islámica.

Justificaba su construcción la escasez del espacio dentro de los muros de la ciudad en relación con su gran número de habitantes, lo que obligaba a aprovechar el terreno al máximum.

[1] Seco de Lucena, *Documentos árabes granadinos*, I, (Al-Andalus, VIII, pp. 417-418).

[2] Mūsà ben ʿAbd Allāh ben Sadāt, rico personaje de Fez, construyó una *dār al-wuḍū'* junto a la mezquita Qarawiyyīn de esa ciudad hacia 1200, con una sala central y quince camarillas en torno; sobre parte de ella mandó levantar una *maṣriyya* para su vigilancia *(Manual d'Art musulman, L'Architecture*, por Georges Marçais, II, Paris 1927, pp. 576-577).

No existía disposición alguna que prohibiese o limitase tales vuelos.

En las ciudades cristianas los voladizos de las viviendas solían descansar en carreras sostenidas por canecillos empotrados

Granada. — La Carrera de Darro desde el puente de Santa Ana.

Dibujo de J. Marín.

en el muro, decorados con talla de mayor o menor riqueza según la importancia del edificio. En las ciudades de civilización oriental, apeaban las vigas sobre las que descansaba la solera del voladizo tornapuntas o jabalcones, es decir, maderos inclinados. En Alepo, en Damasco, en El Cairo, subsisten abundantes ejemplos. El sistema pasó desde Oriente al norte de Africa, y en Argel y otros lugares se ven aún pintorescas construcciones de ese tipo, muy divulgadas por la fotografía y el grabado. Han

desaparecido casi totalmente de las ciudades de la España islámica, pero viejos dibujos y fotografías comprueban su existencia en Granada. Un documento de 1537 alude a las tiendas voladas sobre el río que había en esa ciudad, en la hoy llamada Carrera de Darro, frente al Bañuelo [1]. Las casas situadas en sus orillas podían extenderse libremente volando sus pisos sobre el cauce. El conjunto debía de ser de extraordinario valor pintoresco, perdido lamentablemente al cubrir el Darro, reforma urbana criticada hace algo más de medio siglo por el granadino Angel Ganivet: «Yo conozco muchas ciudades atravesadas por ríos grandes y pequeños: desde el Sena, el Támesis y el Sprée, hasta el humilde y sediento Manzanares; pero no he visto ríos cubiertos como nuestro aurífero Darro, y afirmo que el que concibió la idea de embovedarlo la concibió de noche: en una noche funesta para nuestra ciudad» [2].

Abundan las referencias documentales alusivas a la prohibición y derribo de esos salidizos, herencia unos de la época islámica, construídos otros siguiendo la tradición de los primeros en la posterior cristiana, desde el siglo XIV al XVIII, en las ciudades de abolengo musulmán de la Península.

En Valencia los salidizos llamábanse *embans;* en el siglo XIV acordó el «Consell General» derruir unos que tenían varios *obradors* de la calle de Boatella, una de las principales de la ciudad, y en el siglo siguiente corrieron la misma suerte, tras de ruidosos litigios y por sentencia dictada por la reina doña María, los de la calle de Serranos [3].

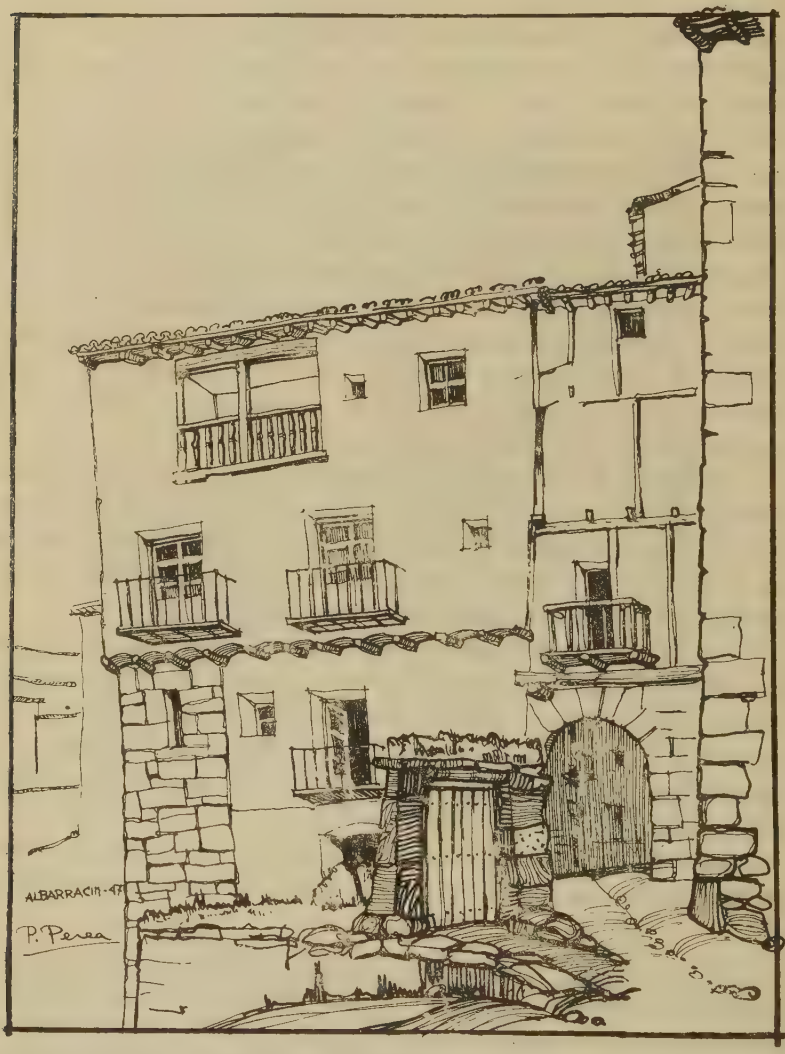
En los primeros años del siglo XVI, en las calles de Toledo abundaban los saledizos que, en unión de corredores y balco-

[1] «... tiendas cerca de la casa de la moneda incorporadas en el muro que está entre el río de Darro e la calle que va a la puerta de Guadix, alindan con la torre frontera al baño de Palacios [el Bañuelo] y vuelan sobre el río sobre maderos» («Libro de las posesiones desta cibdad», 1537, leg. 4°, manuscrito del Arch. del Ayunt. de Granada).

[2] *Granada la Bella,* por Angel Ganivet, seg. ed., (Madrid 1920), p. 34.

[3] José Rodrigo Pertegás, *La urbe valenciana en el siglo XIV*, apud *III Cong. de Hist. de la Cor. de Aragón*, Valencia 1923, pp. 287, 325, 326, 337 y 358.

nes, volando por las delanteras de las casas, ocupaban la mayor

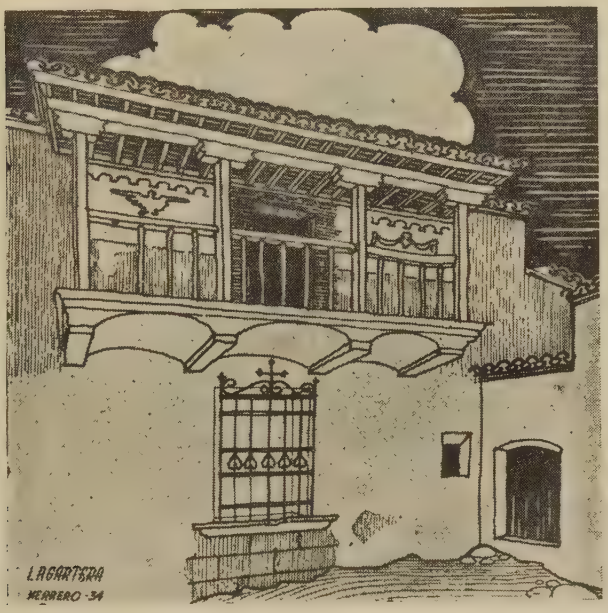


Albarracín (Teruel). — Casas.

Dibujo de P. Perea.

parte de dichas vías, haciéndolas sombrías, húmedas, lodosas y

tristes. Contra lo dispuesto en las *Ordenanzas*, aún se seguían edificando por entonces, lo que motivó una disposición de la reina doña Juana prohibiendo edificar en las calles públicas esos elementos volados, para hacerlas «alegres y limpias e claras, y



Lagartera (Toledo). — Casa.

Dibujo de M. Herrero.

pueda entrar y entre por ellas sol y claridad» [1]. En 1550 el corregidor toledano don Pedro de Córdoba derribó muchos salidizos. Durante el siglo XVI no cesaron de destruir en Sevilla salidizos y ajimeces que hacían a las calles húmedas y sombrías, como en Toledo [2].

[1] *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la... ciudad de Toledo*, pp. 194-195.

[2] *Ajimeces*, por L. T. B., apud *Crónica arq. de la Esp. mus.*, XXI (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 419-422).

Además de los dos tipos referidos de pisos altos cuyo vuelo apeaban tornapuntas o canecillos, consérvanse en la España rural ejemplares de otro en el que las vigas, colocadas próximas y normales al muro de fachada, vuelan respecto a éste y entre ellas se voltearon pequeñas bovedillas de ladrillo y yeso. Sobre

Ostia (Italia). — Casas romanas reconstruídas.

Dibujo de G. Calza.

la carrera apeada en sus extremos descansa un balcón o el muro de fachada, de ladrillo y con un entramado de pies derechos de madera que le da estabilidad. Abundan los ejemplares en una comarca aragonesa cuyo centro es Albarracín, singularmente en Gea y Villel; he visto otros en villas toledanas como Lagartera; seguramente existirán más en diferentes comarcas de Castilla y Aragón. Los conservados no creo que remonten más allá del siglo XIV, pero su tradición es, sin duda, anterior.

Ignoro si en el Magrib o en Ifrīqiya se encuentran ejemplares parecidos, lo que acreditaría común ascendencia islámica.

Gea de Albarracín (Teruel). - Viviendas.

Miniatura del códice Vaticano Ar. 368. Šamūl tocando el laúd y cantando en el huerto.

Recuerdan extrañamente algunas *insulae* o casas de alquiler de varios pisos de la época imperial romana, con *loggias* — *pergulae* — o balcones volados — *maeniana* — descansando sobre bovedillas de medio cañón apeadas en grandes ménsulas de piedra empotradas en el muro, como algunas de Ostia, cuya reconstrucción en el papel se debe a Guido Calza. Aún se ven en medios rurales italianos, singularmente en la Campania, disposiciones semejantes.

Sería aventurado suponer a esas viviendas campesinas, de comarcas españolas de vida arcaica, tan ilustres y remotos orígenes. Pero conviene recordar que buen número de construcciones musulmanas, como los baños, las alhóndigas, los puentes, los aljibes y las atarazanas, proceden de la simplificación de otras romanas, tal vez a través de bizantinas mal conocidas. Aún están vigentes en la España rural procedimientos constructivos como el tapial, disposiciones como las «glorias» de Tierra de Campos y pavimentos como los encachados decorativos hechos con piedrecitas de distintos colores, cuya ascendencia romana es innegable. — L. T. B.

MINIATURAS MEDIEVALES ESPAÑOLAS DE INFLUJO ISLÁMICO

Existe un grupo de miniaturas españolas, arte francés bien notorio, de los últimos años del siglo XIII, muchas de las cuales reproducen, en ese estilo importado, escenas de la vida contemporánea en las que figuran gentes de las tres religiones que convivían en la Península y ciudades y edificios islámicos, o construídos en territorio cristiano por mudéjares, junto a otros plenamente góticos. Son esas ilustraciones síntesis perfecta de la España cristiana medieval; reflejan la característica complejidad de gentes y formas que constituía uno de sus rasgos más acusados.

Ilustran principalmente dichas obras pictóricas los códices de las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso el Sabio, y del

Libro del ajedrez (1283), debido también éste a iniciativa del mismo monarca.

No se conocían, en cambio, ilustraciones de las que verosímilmente decoraron códices escritos por los musulmanes españoles. En los años últimos se han publicado y analizado cumplidamente las miniaturas de las *Cantigas* y dado a conocer otras que parecen hechas en la España islámica. Las dos series, la magnífica y copiosa de los manuscritos alfonsíes, y la muy escasa y de verosímil localización en la Andalucía musulmana, son documentos de excepcional importancia, pues revelan, no sólo el arte medieval de la ilustración en nuestra Península, sino también múltiples aspectos inéditos de su vida, tanto en medios cristianos como en los islámicos y judíos.

I. Miniaturas hispánicas con representaciones y escenarios mudéjares.

De los códices de las *Cantigas* dijo Menéndez y Pelayo que son «como una especie de Biblia estética del siglo XIII»; Sánchez Cantón los ha calificado, en fecha más reciente, de «arsenal maravilloso y apenas utilizado para el conocimiento de la vida española de la centuria de San Fernando». Monneret de Villard, en un artículo ampliamente reseñado más adelante, se lamentaba en 1911 de que la mayoría de sus abundantes miniaturas permaneciesen inéditas y tan sólo existiesen dos estudios de ellas, anticuados y de aspectos parciales, y no de los más interesantes.

Esa laguna en la edición de obra tan fundamental para el conocimiento de nuestra edad media acaba de ser colmada por don José Guerrero Lovillo con la publicación de un trabajo — *Las Cántigas: Estudio arqueológico de sus miniaturas* [1] — que obtuvo el año 1946 el premio «Raimundo Lulio» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y ha sido dignamente editado por éste.

[1] Madrid 1949.

En 212 láminas se reproducen en él todas las miniaturas del códice escurialense. Precédenlas 435 páginas de texto, consagradas, aparte las de índices y epígrafes de las ilustraciones, a su detallado y preciso estudio arqueológico, con el auxilio de abundantes dibujos debidos al autor. En una prosa jugosa y animada va el señor Guerrero analizando detalladamente los diversos elementos que aparecen en las miniaturas, lo mismo los vestidos, calzados y tocados de cristianos, moros y judíos [1], que las edificaciones figuradas, desde los templos y palacios hasta las letrinas o cámaras privadas, sin olvidar pinturas, esculturas, mobiliario, navíos y objetos pertenecientes a las artes llamadas industriales. Son sus capítulos extensas y eruditas monografías, que demuestran copiosas y bien aprovechadas lecturas de obras literarias contemporáneas, y no escaso conocimiento de otras artísticas, así como de fuentes documentales. El que quiera conocer la sociedad española en su grande y pintoresca variedad durante el reinado de Alfonso el Sabio, tendrá en adelante que acudir a este estudio del joven profesor sevillano, análisis de una obra artística que refleja fielmente la sociedad hispánica en la segunda mitad del siglo XIII, admirable repertorio cuya vida nos permite contemplar en todos sus aspectos: monjes y monjas cantando en el coro; amantes abrazados en el lecho; un físico vendiendo remedios en su tienda; procesiones; viajes por mar; entierros; bautizos; presos metidos en cepos; monjas que huyen del claustro; ladrones que se encomiendan a la Virgen cuando van a hurtar; reyes; emperadores; truhanes jugando a los dados en una taberna; pastores; romeros; mezquinos; moros negros admirablemente caracterizados en sus rasgos físicos; etc., etc.

Se han emitido distintas opiniones sobre el lugar de la iluminación del códice, fundadas en la localización de algunas de las miniaturas. Guerrero, creemos que acertadamente, las atribuye a artistas cortesanos que acompañaban al monarca, viajeros, con éste, por gran parte de los dominios del reino de Castilla, lo que

[1] Para conocer los vestidos, tocados y armas de la época es también un magnífico arsenal el *Tratado de Ajedrez*, ordenado por mandado del Rey don Alonso el Sabio, en el año 1283 (Leipzig 1913).

no quiere decir copiasen los escenarios del natural, pero sí que los conocían y conservaban algunos de sus rasgos en la memoria. El códice debió, pues, de iluminarse en muy distintos lugares, y verosímilmente bajo la dirección del monarca cuyos versos ilustran sus pinturas. Los autores fueron narradores gráficos incomparables que, con muy escasos trazos, supieron dar una impresión perfecta de movimiento y vida, y caracterizar las gentes representadas.

El señor Guerrero hace suya la opinión de Bertaux, al afirmar que los miniaturistas se inspiraron manifiestamente en modelos parisinos, de los que conservan la elegancia nerviosa, al mismo tiempo que supieron mirar en torno de sí, en la calle y en las casas. Pero la matiza, al escribir que no existe lo que podría llamarse su modelo, más o menos próximo: «los miniaturistas alfonsíes no se inspiraron en tal o cual códice en la medida de que pudieran establecerse relaciones entre ellos, sino que simplemente reflejaron en su obra su propia formación artística, y ésta, necesariamente, se hizo a la vista de obras francesas que en la corte no debían ser raras y cuyo contenido estilístico se asimilaron sin intenciones de copiar». En la finura desplegada al dibujar animales observa Guerrero influencia arábiga, trasmitida, tal vez, a través de bestiarios islámicos. Y, muy acertadamente, a nuestro juicio, señala en la distribución y estructura de las escenas, influencia de los dípticos franceses de marfil. El dibujo y la composición recuerdan asimismo los relieves, también de influencia francesa, labrados en la segunda mitad del siglo XIII, en las catedrales de Burgos y León y en varios sepulcros contemporáneos, cobijados, como la mayor parte de las miniaturas, bajo arquerías decorativas. Esos artistas utilizarían dibujos sintéticos, tal vez con policromía, como todas las tallas medievales. El conocido album de Villard d'Honnecourt acredita el vigor expresivo y la elegancia de los croquis de algunos de esos maestros.

Muchas de las miniaturas del códice escurialense aparecen encuadradas en formas de arquitectura gótica francesa, singularmente en arquerías de arcos agudos, trilobulados con frecuencia y otras veces sencillos o con múltiples lóbulos. Los coronan gabletes, provistos algunos de cardinas y florón en el ápice, forma difundida en la arquitectura española de época más tardía. Pero

es frecuente que aparezcan, en las construcciones representadas de arquitectura civil y militar, y aun en puertas de templos y campanarios, arcos de herradura, algunos con dovelas de distinto color alternando; huecos gemelos; muros con aparejo toledano de cajones de mampostería entre verdugadas de ladrillo; impostas con doble cinta enlazada y otros elementos de arte hispanomusulmán. Hasta el acueducto de Segovia lo representó uno de los miniaturistas con arcos de herradura, lo mismo que siglos después hicieron con otras construcciones españolas los dibujantes románticos para acentuar su orientalismo. Arcos análogos ostentan las puertas de unos hórreos norteños en otra ilustración, en los que resultan anómalos.

Prescinde el señor Guerrero del análisis técnico de las ilustraciones y de su colorido. Respecto a ambos aportará probablemente interesantes datos un trabajo citado por Monneret de Villard, en el que se da a conocer un formulario técnico para la preparación de los colores, del pergamino, etc., escrito en lengua portuguesa, con caracteres hebraicos. Fué concluído por Abraham b. Judah ibn Ḥayyim en Loute (Portugal), en el año 1262, pero algunos datos permiten sospechar que el manuscrito existente es algo más moderno y se escribió en Galicia [1]. Como ejemplo de la importancia del estudio de las miniaturas alfonsíes, cantera inagotable para el mejor conocimiento de la civilización hispánica del siglo XIII en múltiples aspectos, me limitaré a señalar un detalle referente a arquitectura militar, de formas musulmanas casi toda la representada. Se refiere a los matacanes, cuyos más viejos ejemplares subsistentes no son anteriores al siglo XIV. Pues bien, aparecen en dos ilustraciones del códice — lám. 16, cant. XIII y lám. 110, cant. XCIX — revelándonos que su uso en España es anterior a lo que creíamos.

[1] Fué editado por D. S. Blondheim, *An Old Portuguese Work on Manuscript Illumination (The Jewish Quarterly Review*, XIX, 1928-1929, pp. 97-135) y comentado por J. H. Nunemaker, *Some Mediaeval Spanish Terms of Writing and Illumination (Speculum*, V, 1930, pp. 420-424). A la bibliografía que da Guerrero hay que agregar el artículo, citado también por Monneret, de T. Marullo, *Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui miracoli di Gautier de Coincy (Archivum Romanicum*, XVIII, 1934, pp. 494-539).

II. Miniaturas hispanomusulmanas.

Del arte de la miniatura entre los hispanomusulmanes, como antes se dijo, nada se sabía; sospechábase que las mozárabes de los siglos IX al XI pudieran tener alguna relación con otras cordobesas totalmente perdidas [1]. No es muy aventurado suponer que entre los numerosos libros reunidos por al-Ḥakam II en su espléndida biblioteca de Córdoba, hubiera algunos bellamente ilustrados, probablemente en un taller regio.

Sigue siendo para nosotros *terra ignota* el arte de la iluminación de manuscritos en la España califal, pero tal vez comienza a entreverse algo de lo que fué en épocas posteriores, para las que ni siquiera hipótesis se habían atrevido a enunciar los estudiosos de estas materias.

En el año 1941 publicó el profesor Nykl, en las esmeradas ediciones de la benemérita Hispanic Society of America, el texto árabe y la traducción castellana de un manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Vat. Arab. 368), la *Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ*, con reproducción de diez de las catorce miniaturas que lo engalanan, maltrechas algunas por la humedad. «Parecía ser — escribe el editor — del siglo VII de la era (principios del siglo XIII A. D.)... Aunque el texto es *[sic]* bastante mutilado, se ve que se trata de una *chantefable* oriental, en estilo persa, reminiscente en cuanto al estilo de las *Mil y una noches*

[1] «Lo ignoramos todo de pintura durante el Califato; mas quizá estas pequeñas obras (las ilustraciones de manuscritos mozárabes, singularmente de la Biblia Hispalense del siglo X) den una tenue idea de su carácter» *(Iglesias mozárabes,* por M. Gómez-Moreno, Madrid 1919, p. 359). Monneret señala identidad de algunas representaciones de miniaturas mozárabes con otras musulmanas; así las montañas se dibujan del mismo modo en el mapa del famoso códice del Idrīsī, en la Bib. Nac. de París, que en varios manuscritos de *Beatos* (en el de la Bib. de Santa Cruz de Valladolid, de 970; en el de la cat. de Gerona, de 975; en el de la Bib. Nac. B-31 de Madrid, de 1047; en el del Brit. Mus. Add. 11.695 de Londres, de 1109; en el de la John Rylands Library de Manchester lat. 8 de Manchester, del s. XII; etc.)

o del *Gulistān* de Saʿdī» [1]. Don Angel González Palencia dió en estas páginas cumplida noticia de esa publicación en su aspecto literario [2]. Respecto a su localización, el editor se limita a indicar que está escrito en bella letra magrebí. Hay en el texto dos únicas referencias topográficas: uno de los principales protagonistas, el mancebo Bayāḍ, era de noble estirpe de Damasco y había ido en viaje de negocios al país en el que se desarrolla la fábula amorosa, cuyo principal escenario es una huerta a las orillas del río Ṯarṯār. Estos datos nada dicen respecto al lugar donde se escribiera y pintara el manuscrito, pues historias orientales como la que contiene alcanzaron en la edad media extensa área de difusión.

El señor Nykl, en breve prólogo, no se ocupa de las miniaturas. Pero el mismo año de la aparición de su estudio, persona tan conocedora del arte del próximo Oriente como es el señor Monneret de Villard, publicó un erudito trabajo acerca de ellas en la revista de Florencia *Bibliopolis*, reproduciendo ocho. A la simultaneidad de aparición de ambos estudios se debe, sin duda, el que sus respectivos autores se ignorasen mutuamente [3].

La trascendencia de dicho artículo es considerable, pues las miniaturas que en él se describen del manuscrito vaticano constituyen el único indicio subsistente del arte de la ilustración de los libros en la culta y refinada Andalucía islámica. Bien merece, pues, una amplia recensión en estas páginas, seguida de algunos comentarios.

Levi Della Vida fecha, dubitativamente, el manuscrito en el siglo XIV [4], opinión con la que se muestra de acuerdo Monne-

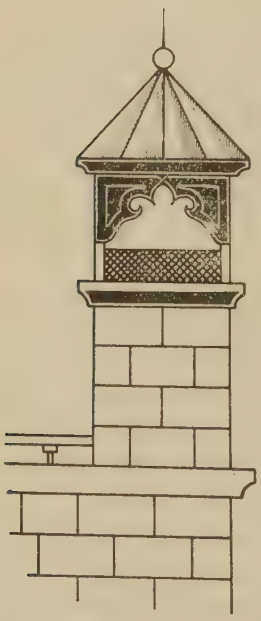
[1] *Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ. Una chantefable oriental en estilo persa*, por A. R. Nykl (New York 1941).

[2] Al-Andalus, VI, 1941, pp. 499-501.

[3] Ugo Monneret de Villard, *Un codice arabo-spagnolo con miniature (Bibliopolis*, XLIII, Florencia 1941, pp. 209-223). Debo el conocimiento de este trabajo al Dr. H. Schlunk y su generoso préstamo a «The Warburg Institute» de la Universidad de Londres.

[4] G. Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (Cittá del Vaticano 1935), p. 39. En su catálogo de manuscritos orientales de la Biblioteca Pontificia, publicado en 1831, May lo atribuía al siglo XII

ret. Un examen rápido de las miniaturas revela, según el erudito arqueólogo italiano, que pertenece a un arte derivado del de la miniatura selŷukí mesopotámica, llamada de Bagdad. Con ésta, tienen de común las del códice Vaticano: la ausencia total de perspectiva, recuadro y fondo; el procedimiento para representar el agua de ríos y albercas; la disposición de las representaciones arquitectónicas; los cipreses y los árboles y arbustos de largas ramas entrelazadas de las que brotan pequeñas hojas y frutos redondos y amarillos [1].



Torrecilla representada en una de las miniaturas del ms. Arab. 368 de la Biblioteca Vaticana.

Dib. de M. Ocaña Jiménez.

Se trata, pues, de una copia o imitación de un códice mesopotámico hecha con cierta libertad, pues el autor introdujo en su obra elementos nuevos que no se encuentran en las de la escuela de Bagdad, como son: las representaciones arquitectónicas, netamente hispánicas, singularmente pequeñas torres con miradores en su cuerpo más elevado, abiertos casi siempre por arcos gemelos de herradura, y rematadas aquéllas por cubiertas piramidales.

En dos de las ilustraciones reproducidas hay otras tantas estrechas torrecillas, con un mirador en lo alto, volado sobre ménsulas cuyo perfil se compone de uno o más segmentos de arcos. Monneret de Villard afirma que las cubiertas de teja y los miradores apeados en ménsulas son desconocidos en Mesopotamia [2].

[1] Dice Monneret que análogo tipo de representación vegetal se encuentra también en miniaturas cristianas españolas del siglo XIII, en las del Beato de las Huelgas de Burgos, por ejemplo, de 1220, hoy en la «Morgan Library» de Nueva York.

[2] Monneret afirma que las ménsulas con perfil de arco o arcos de círculo de algunas de las miniaturas del códice Vaticano son idénticas a las representadas en

Riyāḍ tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 10 *r.*

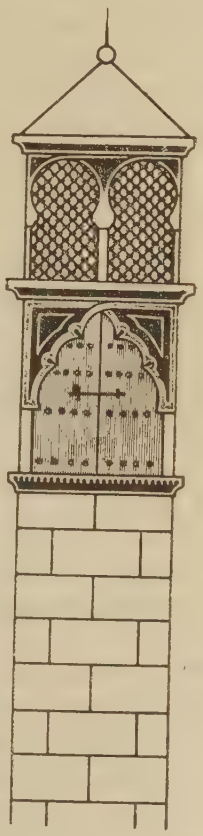
Bayāḍ tocando el laúd y cantando en el huerto. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 11 *r.*

La señora hablando con la vieja y Riyāḍ cerca de la alberca. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 14 *r*.

Šamūl hablando con Bayāḍ a la orilla del río. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 18 *r*.

Para explicar la génesis de estas pequeñas obras pictóricas, según el autor del artículo comentado, se pueden enunciar dos hipótesis: o un artista español tuvo delante un códice, miniado en Mesopotamia, con la historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ, y lo reprodujo, modificando tan sólo las representaciones arquitectónicas, o el arte de la miniatura de esa comarca oriental había penetrado en Andalucía y formaba parte del lenguaje expresivo de sus artistas, en cuyo caso podrían considerarse las ilustraciones del códice Vaticano como una creación española en la que se amalgaman elementos indígenas con otros orientales.

El arte cristiano medieval, singularmente el religioso, no suele mostrar preocupación alguna documental y etnográfica cuando representa lugares o personajes de Oriente; en España, en cambio, los códices de las *Cantigas* de Alfonso el Sabio y del *Libro del ajedrez*, de fines del siglo XIII ambos, tienen miniaturas que demuestran observación directa y precisa de escenas y sitios con-



Torrecilla representada en una de las miniaturas del manuscrito Arab. 368 de la Biblioteca Vaticana.

Dib. de M. Ocaña Jiménez.

una ilustración del Beato de San Pedro de Cardeña, ahora en el Museo Arqueológico de Madrid, fechado alrededor de 1200 (J. Domínguez Bordona, *Exposición de códices miniados españoles*, Madrid 1929, lám. 38). Pero en esa miniatura, que representa «El anticristo derribando la ciudad de Jerusalén», no son ménsulas las dibujadas, sino partes de arcos que acaban de romper; la columna y el capitel que sostenían uno de sus arranques figuran por el aire y aún no han llegado al suelo. La comparación pudiera establecerse, más fundadamente, con unos elementos volados, a modo de ménsulas, que figuran en una miniatura del *Liber Feudorum Major*, en la que se representó a Alfonso II de Aragón recibiendo el códice de manos de Ramón de Caldes, obra de los siglos XII al XII (*La miniatura española*, por J. Domínguez Bordona, I [Florencia 1930], lám. 78).

templados en la vida cotidiana. Apenas insinúa Monneret la posible relación entre las ilustraciones de los códices alfonsíes, cuyo arte es de innegable origen francés, pero con características hispánicas, y las del Vaticano. La decoración de éste plantea problemas muy difíciles de resolver en el estado actual de nuestros conocimientos.

Puede afirmarse, sin reserva alguna, la falta de parentesco entre las miniaturas de los códices de Alfonso el Sabio y las del de la biblioteca romana. Pertenecen ambos a mundos artísticos opuestos y su único punto de contacto está en algunas — escasas — representaciones de partes de edificios u objetos, como lámparas, copia, en ambos, de los que podían contemplar a diario en España tanto el miniaturista de formación occidental como el oriental.

Nada dice Monneret sobre el color y la técnica de las supuestas miniaturas hispánicas. El Dr. Gamal Mehrez, de la Universidad Fouad I de El Cairo, buen conocedor de la miniatura oriental, confirma el estilo selŷukí de aquéllas, extendido por Persia, Siria, ʿIrāq y Egipto durante el siglo XIII y por los mismos países, excepto el primero, en el siguiente, y cree también aportación occidental las representaciones arquitectónicas, y la manera como están dibujadas las caras de los personajes.

Casi todas las miniaturas que ilustran la historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ representan escenas que tienen lugar en un jardín. Varias están flanqueadas por torrecillas, a las que antes se aludió, de evidente progenie hispánica, excepto algunas, reducidísimas, rematadas con cúpulas bulbosas. La cubierta de aquéllas es piramidal y bajo ella se abren huecos gemelos de herradura con columnilla en el centro y alfiz de recuadro, elementos típicamente españoles. En las torrecillas con miradores volados se distingue en éstos una ventana única, de herradura y con alfiz. Las ménsulas que apean el vuelo recuerdan otras frecuentes en la arquitectura granadina y en la mudéjar, como las que suele haber sobre las pilastras que flanquean puertas y fachadas. Tam-

bién aparecen algunos arcos cuyo intradós está formado por segmentos de curvas cóncavas, de evidente progenie almohade, aunque es forma que se encuentra en Oriente. Estas torrecillas, tan prodigadas por el miniaturista del códice Vaticano para encuadrar las escenas con personajes, recuerdan los miradores de la Alhambra — torre del Peinador de la reina, torre de las Damas — y evocan, al mismo tiempo, los quioscos construídos en lugares desde los que la vista podía extenderse por amplios panoramas, repetidamente aludidos por poetas y cronistas como existentes en almunias y palacios.

Aparecen también representadas, cerrando las ventanas o sirviendo de antepecho a algún balcón, celosías formadas por listones de carretes en diagonal, usadas tanto en Oriente como en la Península. Tampoco nos sirve para localizar las miniaturas una gran rueda hidráulica, figurada en una de ellas, puesto que las hubo lo mismo en el Tigris y en el Oronte que en el Ebro, el Tajo, el Guadalquivir y el río de Fez.

De traza hispánica parecen ser, en cambio, las hojas de una puerta dibujada en una de las ilustraciones. Tiene clavos grandes, llamadores de anillo y alguazas semejantes a algunas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional y en la colección de don Antonio Vives.

En otra de las miniaturas se ve una alberca que recibe el agua de dos surtidores, de bronce sin duda, en forma de cabezas de caballos. Hay también en la misma un dibujo esquemático en el que parece distinguirse una pérgola de madera, como las que aún existen en los jardines marroquíes y debió de haber en los andaluces.

Las esclavas figuradas llevan la cabeza descubierta y el cabello partido por la mitad, avanzando sobre las mejillas la melena para formar patillas. Este mismo peinado lleva la señora, pero se cubre con una alta y complicada toca, a modo de tiara. Los hombres envuelven la cabeza en un gran turbante.

Trátase con estas notas de señalar el interés de las miniaturas del códice Vaticano, cuyo más completo análisis convendría emprender, tanto en lo que se refiere a su letra como al arte de

sus ilustraciones, para llegar, si fuera posible, a localizarlo y fijar la época en que se iluminó. Documentos de excepcional importancia, las miniaturas que lo enriquecen, si se comprueba ser obras españolas, no sólo la tendrían como testimonio de un arte ignorado hasta ahora: nos revelarían, además, interesantes aspectos de los jardines, de los trajes y de las construcciones islámicas en nuestro país [1]. — L. T. B.

EL CASTILLO DEL LUGAR DE LA PUENTE, EN LA ISLA DE CÁDIZ

Del lugar de la Puente a la ciudad de San Fernando.

Una angosta ría, brazo de mar o canal, separa del continente la isla en cuyo extremo occidental se asienta, desde tiempos muy remotos, la ciudad de Cádiz. En la época imperial romana debió de haber un puente sobre esa ría, paso de la gran calzada Augusta que, tras cruzar la Península de sudoeste a nordeste, alcanzaba Narbona.

Cuentan los historiadores gaditanos que, al ganar Alfonso X Cádiz a los moros — en el año 1262, según los más autorizados [2] —, estaba ese puente en ruinas, por lo que hubieron de repararlo con enmaderamientos los conquistadores de la ciudad.

A lugar próximo ha de referirse la noticia de la existencia en época musulmana de una iglesia de San Pedro (Šant Bīṭro) y

[1] El señor Monneret de Villard anuncia la próxima publicación de un estudio sobre las cajas de marfil con decoración pintada, que clasifica en tres grupos, contra lo afirmado hasta ahora: el primero, comprendiendo los ejemplares más selectos, de segura procedencia sirio-mesopotámica; en el segundo reúne las imitaciones del anterior hechas en diversos talleres del mundo mediterráneo, algunos de los cuales pueden ser sicilianos; el tercero, con decoración muy característica, es seguramente español.

[2] Sitúan la conquista de Cádiz en 1262, entre otros, Agustín de Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz* (Cádiz 1845), p. 98 (obra escrita en 1595) y modernamente don Antonio Ballesteros Beretta (*La toma de Salé en tiempo de Alfonso X el Sabio*, Al-Andalus, VIII, 1943, p. 97).

Bayāḍ desvanecido a la orilla del río Tarṭār, en el que hay una rueda hidráulica. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 20 *v.*

Bayāḍ con las mujeres en la casa. Miniatura del códice Vaticano Ar. 368, fº 23 *r.*

San Fernando (Cádiz). — Exterior del castillo.

de las ruinas de un antiguo castillo sobre un cabo [1], que sería el de Santi Pietri, situado en la desembocadura de la ría que separa del continente la isla de León. Cádiz debió de tener escasa importancia mientras estuvo en poder islámico; historiadores y geógrafos la nombran en muy contadas ocasiones, limitándose casi exclusivamente a mencionar los grandes restos de construcciones romanas que atestiguaban su pasado esplendor.

En un privilegio dado en Arcos por Alfonso X en la era 1306 — año 1268 — figura un «logar de la Puente», citado también en su confirmación por Sancho IV en la era 1322 — año 1284 — [2].

Otro privilegio rodado de Alfonso XI, de la era 1366 — año 1328 — contiene la más antigua mención conocida del castillo que defendía la puente. Es una donación a Gonzalo Díaz de Sevilla de la almunia de Rayḥāna, en el término del castillo de la Puente.

Diez años depués — era 1376, año 1338 — un nuevo documento real menciona el concejo del castillo de la Puente. Dentro de esta fortaleza había entonces una iglesia parroquial consagrada a Santa María.

Lugar y castillo eran de la jurisdicción de la ciudad de Cádiz por donación de Alfonso X. Enrique II, en 1377, cedió ambos a Alfonso García de Vera, a cuya muerte, por no tener sucesión, volvieron a la ciudad próxima. Algunos años después, en 1408, don Juan II entregó la tenencia del castillo a don Juan Sánchez de Zuazo, Oidor mayor del Consejo real. Muerto éste en 1437, heredó la fortaleza su hijo don Pedro. Varios autores aseguran que aquél reparó la puente; pero es noticia más segura la de que a fines del siglo XV o comienzos del XVI fuertes temporales destruyeron el paso provisional por ella, y la co-

[1] *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār fī ḫabar al-aḳṭār d'Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 145 del texto árabe y 173 de la trad. francesa.

[2] El privilegio de Alfonso X, en *Emporio de el Orbe, Cádiz ilustrada*, por el R. P. F. Jerónimo de la Concepción (Ámsterdam 1690), pp. 295-296. Su confirmación por Sancho el Bravo, en Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz*, pp. 115-118.

municación con la isla gaditana hubo de realizarse desde entonces en barcas. Castillo, puente y aun la ría tomaron el nombre de Zuazo.

Pedro de Zuazo, veinticuatro de Jerez, conmutó, en 1490, la posesión del término y castillo por algunos cortijos con don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, dueño de esta ciudad por presente de Enrique IV desde 1470. El último apellido del marqués pasó a designar la parte occidental de la isla gaditana, en la que estaba el lugar de la Puente: «isla de León» se llamaba — según Horozco —, aquella parte de la de Cádiz que está entre el brazo de mar conocido por caño de Darillo (algo antes de el lugar donde estrecha la isla) y el río de Santi Petro, es decir, el canal que la separa del continente.

Hacia el año 1540 el arquitecto Marín principió a renovar y labrar casi de nuevo la puente sobre los cimientos antiguos, obra interrumpida en 1589 y costeada con el impuesto del uno por ciento sobre el valor de todas las mercaderías exportadas desde la bahía de Cádiz fuera del reino. Pedro de Medina, en su *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, cuya primera edición es de 1548, dice que entonces estaban derribados los arcos.

El historiador Horozco describe, en los años finales del siglo XVI, la parte de la isla de León en la que estaba el lugar de la Puente, como poblada de viñas y heredades de los vecinos de Cádiz, con graciosos y frescos jardines, principales casas y bodegas y fuertes torres para recogerse y guardarse de las entradas y rebatos de los moros. Desde Cádiz, esta parte oriental de la isla, más clara y sana que la ocupada por la ciudad, parecía un hermoso y vistoso lienzo de Flandes. El lugar de la Puente se hallaba por entonces totalmente despoblado, y en ruinas una ermita o iglesia que llamaban Santi Pedro y fué la parroquia.

Un año después, al asaltar y apoderarse de Cádiz los ingleses, tras breve asedio, se hicieron también dueños del castillo que defendía el acceso a la isla. Al retirarse en esa ocasión las galeras españolas por el brazo de mar hacia Rota y Sanlúcar, acabaron de romper el arco principal de la puente.

Consta que en 1617 estaba muy maltratado uno de sus

ojos, por lo que solicitóse de Felipe III el restablecimiento del impuesto del uno por ciento sobre las mercancías exportadas desde la bahía de Cádiz para repararlo, junto con las calzadas y arrecifes inmediatos; concedido, procedióse a realizar las obras.

Dice Jerónimo de la Cruz en su *Cádiz ilustrada,* escrita en 1685, que tenía entonces el lugar de la Puente hasta 300 vecinos, sin formar cuerpo de población [1].

En 1769 recibió gran incremento, por haber dispuesto Carlos III el traslado a él del departamento de Marina y con la creación de la nueva ciudad inmediata de San Carlos. Desde esa época cambió su nombre por el más pomposo de «Villa de la Real isla de León».

El arco mayor de la Puente fué cortado en la guerra de la Independencia. Durante ella, en 1810, por el gran acrecentamiento de la villa y los hechos heroicos de que fué teatro, las Cortes trocaron de nuevo su nombre por el de San Fernando, con el que hoy se le conoce. Seguramente entonces, durante el asedio de Cádiz por las tropas de Napoleón, desempeñaría el castillo importante papel como fortaleza defensiva.

En el *Diccionario* de Madoz y en el plano de Coello (1868) se le llama castillo de San Romualdo, nombre que ha persistido [2].

La puente.

En 1595 escribía Horozco que la fábrica conservada de la puente era de «grandísimas losas, trabadas unas con otras sin ninguna mezcla o material», de piedra parda, caliza marmórea del mismo lugar, descripción que permite sospechar se trataba de un resto de obra romana [3]. Construído en el lugar de máxima

1 Los datos anteriores proceden de las obras citadas: Horozco, *Historia de la ciudad de Cádiz,* y *Emporio de el Orbe, Cádiz ilustrada,* por F. G. de la Concepción.

2 *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar,* por Pascual Madoz, VIII (Madrid 1847), pp. 39-44.

3 «... está (la puente) toda fabricada de muy grandes sillares de piedra delgada, trayda de la Isla de santi Petri, que toda ella no es sino vn solo peñasco en

angostura de la ría, su largo, «por todo lo que baña el agua en su ordinaria creciente», era en ese momento de 300 varas —] algo más de 250 metros —, y de 10 su ancho — 8,35 metros — [1]. Tenía tres ojos, dos muy grandes, por los que podían pasar en la fecha referida barcos, naos, bergantines y galeras desmontando sus árboles o mástiles; en ocasiones, se quitaban las tablas que permitían el paso, pues aún no estaban cerrados los arcos, para que los navíos y galeras atravesasen por sus ojos sin desarbolar.

En la obra *Cádiz ilustrada*, cuya edición es del año 1690, figura un sucinto grabado en madera, representando la puente, con cinco arcos entre gruesas pilas, mayor el segundo a contar desde la isla, y los demás decrecientes, conforme a su disposición alomada, en cuesta a uno y otro lado del eje del arco mayor.

El castillo.

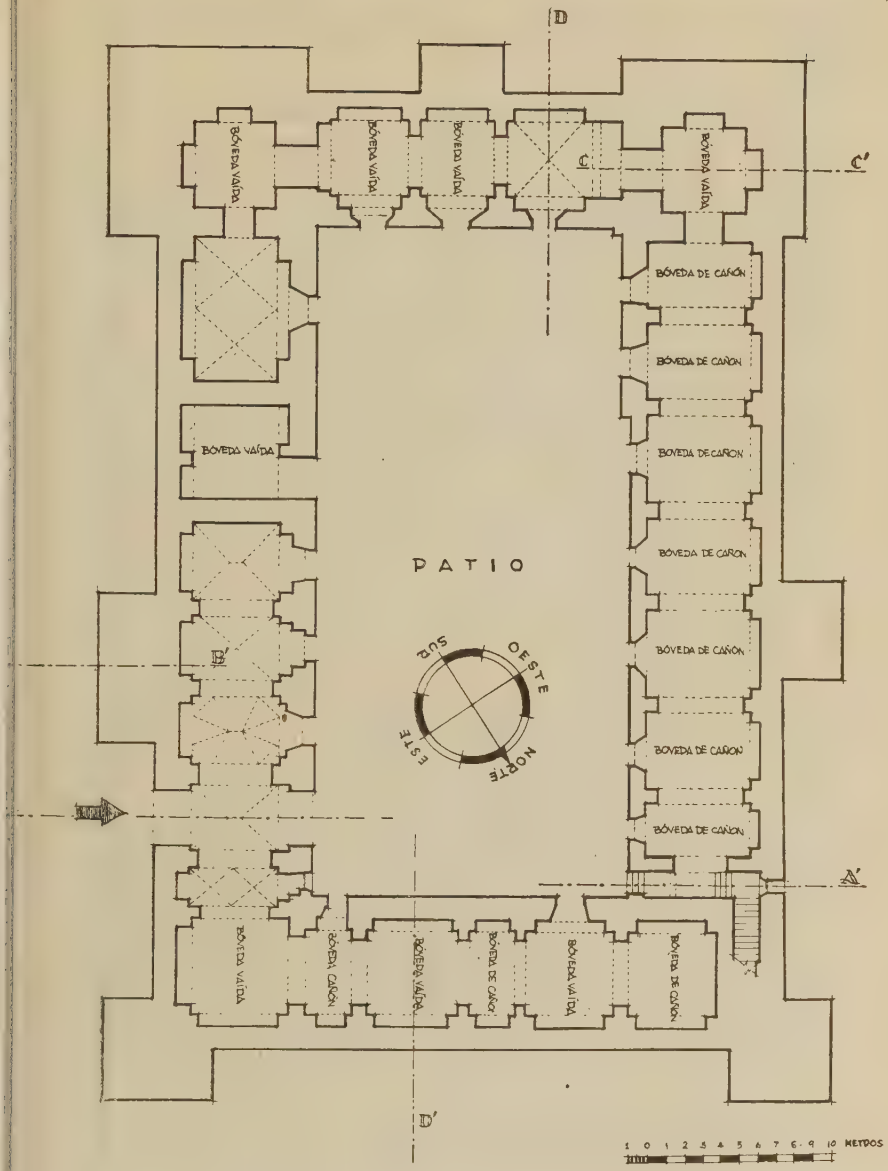
El puente fué función de la ciudad de Cádiz: un núcleo urbano de alguna importancia necesitaba una comunicación fácil y continua con el continente. Pero para aprovechar íntegramente las excelentes condiciones defensivas de su emplazamiento isleño era necesario proteger el estrecho paso tendido desde la tierra firme. Y así nació el castillo. Su construcción actual parece, como más adelante se dirá, obra cristiana, pero habría otro anterior islámico en el mismo o en próximo lugar, ya que

medio del Océano; ... desta se labró toda la puente: y con tanto primor y arte que no aviendo en toda esta obra puño de cal, ni otra mezcla alguna, están tan juntas, asidas y encorporadas, que no parece toda la puente sino de una pieza». (*Grandezas y antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz*. Por Ioan Baptista Suárez de Salazar. En Cádiz, año 1610). Característica de la fábrica de sillería romana es estar las piedras sentadas a hueso, es decir, sin interposición de mortero.

[1] Según G. de la Concepción — p. 318 — tenía 380 varas de largo y 10 de ancho. Don Juan Agustín Ceán-Bermúdez, en el *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España* (Madrid 1832), p. 227, dice que la longitud era de 456 1/2 varas y 9 1/2 el ancho; supone que en su principio fué romano y constaba entonces de cinco arcos.

San Fernando (Cádiz). — Patio y torreón del castillo.

San Fernando (Cádiz). — Torreón del castillo.



San Fernando (Cádiz). — Planta del castillo.

Plano de J. García de Paredes.

el emplazamiento del puente, impuesto por las condiciones geográficas, ha permanecido invariable a través de unos veinte siglos.

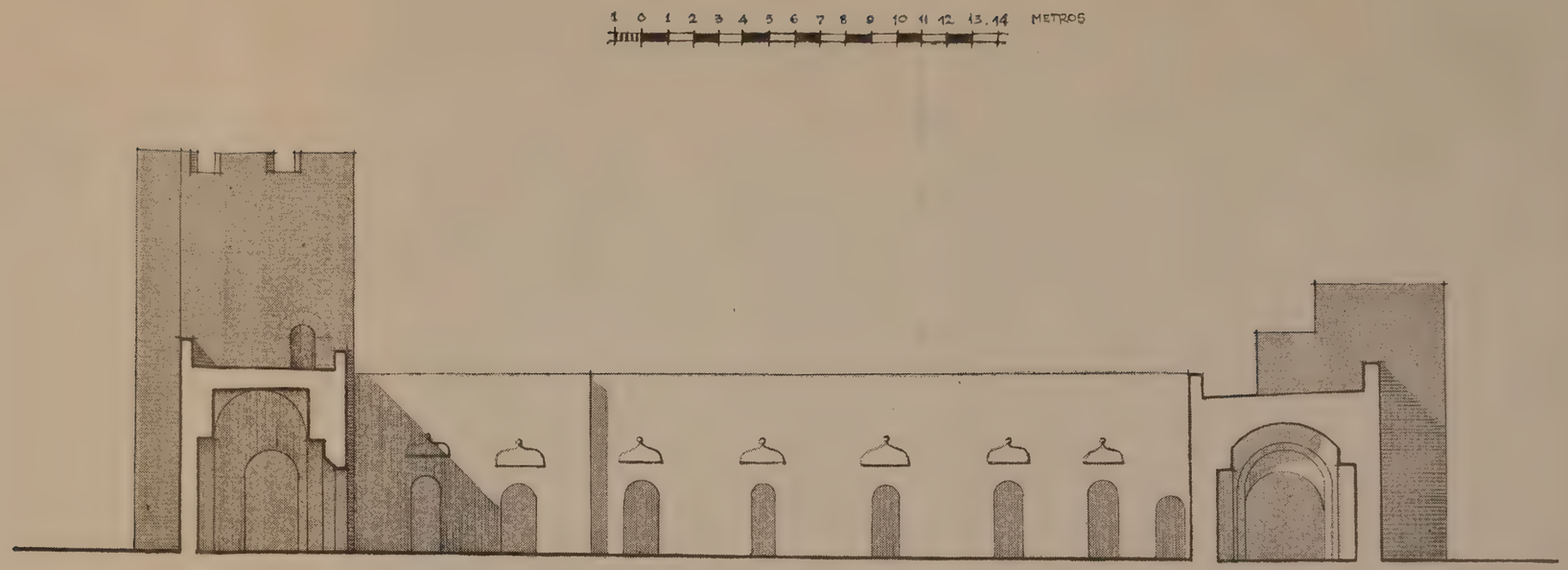
Construcción puramente militar, de muros de argamasa y ladrillo y bóvedas y arco del último material, de solidez bien probada, desprovista de todo ornato y de altura reducida, pasó el castillo completamente inadvertido hasta hace pocos años, a lo que contribuyó su escasa monumentalidad, las múltiples reformas y añadidos que lo desfiguran, y su destino moderno de almacén y modestas viviendas. Señaló incidentalmente la importancia del edificio, publicando un somero croquis de su planta, don Diego Angulo [1]. Por decreto de 3 de junio de 1931, a base de esa noticia, fué declarado monumento arquitectónico-artístico [2]. Don Enrique Romero de Torres, después de haberlo visitado en 1908, insertó en su *Catálogo monumental* de la *Provincia de Cádiz* unas referencias históricas y una sucinta descripción del edificio [3]. Los planos que acompañan a estas notas, levantados por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid señor García de Paredes, nos han permitido ampliar las noticias anteriores.

Trátase de una construcción rectangular, de 51 por 34 metros, con un espacioso patio central de la misma forma, rodeado de cuatro naves, cuyos anchos varían entre 4 y 5,60 metros. En los ángulos se levantan torreones salientes, macizos en planta baja los que flanquean el lienzo de muralla nordeste, de unos 5,50 metros de lado, y de 10 y con cámaras en su interior los del de sudoeste. En los otros dos lienzos más largos de murallas hay torreones salientes de menores dimensiones, macizos y algo descentrados; otro análogo sobresale en el de sudoeste; es probable la existencia de uno más en el frontero, pero en el siglo XVII o en el XVIII, en el lugar que ocuparía, contru-

[1] *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, por Diego Angulo Iñiguez (Sevilla 1932), pp. 112-113.

[2] Centro de Estudios Históricos, *Monumentos españoles*, I (Madrid 1932), p. 175.

[3] *Catálogo monumental de España, Provincia de Cádiz*, por Enrique Romero de Torres, Texto (Madrid 1934), pp. 491-492.



SECCIÓN LONGITUDINAL D~D'

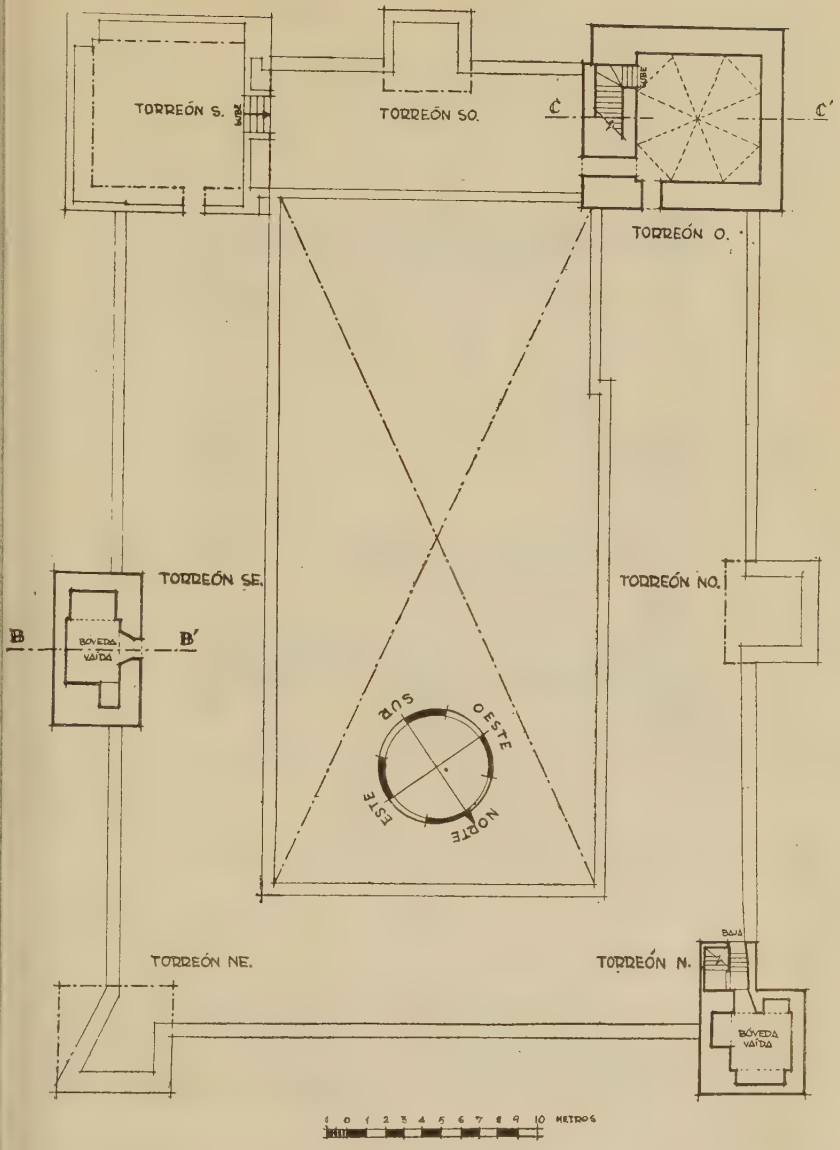
ORREÓN SE.~SECCIÓN B-B'

SECCIÓN TRANSVERSAL A-A'

TORREÓN O.~SECCIÓN C-C'

San Fernando (Cádiz). — Secciones del castillo.

Planos de J. García de Paredes.



San Fernando (Cádiz). — Planta a nivel de la terraza del castillo.

Plano de J. García de Paredes.

yóse una vulgar capilla de planta rectangular, que sobresale bastante del perímetro del castillo.

La única puerta de ingreso ábrese en el lienzo sudeste de la muralla, inmediata a uno de los torreones intermedios, descentrado tal vez para defender la entrada, y cercana a otro de los de ángulo. Los muros tienen más de un metro de espesor, alcanzando a dos casi todos los exteriores y algunos de los de dentro. Las cuatro naves que rodean el patio están divididas en pequeños tramos rectangulares, formando habitaciones angostas y elevadas, en comunicación la mayoría por amplios arcos, sin más hueco que el de la puerta por el que reciben luz. Tienen arcos ciegos en su fondo y en el muro frontero, en el que se abre la puerta. Cúbrenlas bóvedas de variadas formas: semicilíndricas o de medio cañón, las más abundantes; por arista; vaídas, y esquifadas.

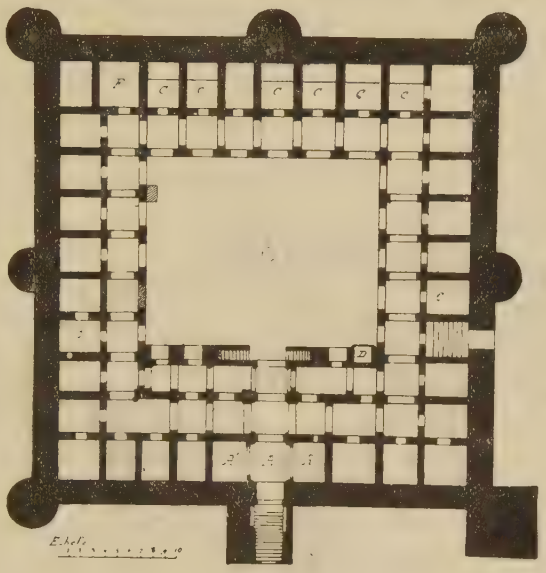
En uno de los ángulos formado por el encuentro de las naves emplazóse la estrecha escalera de subida, mediante tres tramos, a la terraza, situada sobre el trasdós de las bóvedas, y a la parte alta de los torreones. Sobresalían éstos de la azotea; varios están desmochados. Los pequeños subsistentes se cubren con bóveda vaída; de los dos grandes tan sólo permanece uno, comenzado a derribar hace pocos años y reconstruído después. Tuvo bóveda esquifada de ocho paños sobre trompas angulares [1]; una estrecha escalera embebida en el grueso de los muros permitía llegar a su terraza. Antepechos corridos rematan hoy muros y torreones. Todos los arcos son de medio punto.

Un ribāṭ cristiano.

La estructura del castillo de la Puente es insólita en la arquitectura de la España cristiana. Para encontrar obras parejas hay que acudir a construcciones islámicas o a otras mudéjares inspiradas en ellas.

[1] Los arranques de la bóveda han permitido en la sección adjunta dibujarla como existente. Los tabiques y muros añadidos a la construcción primitiva, lo mismo que la moderna capilla, no se han señalado en los planos.

En efecto, la disposición de naves en torno a un patio rectangular, divididas en celdas o habitaciones abovedadas, casi siempre sin comunicación y con puerta a aquél, es frecuente en la arquitectura musulmana, lo mismo en Oriente que en Occidente. Con ese plano solían levantarse alcaicerías, zocos, letrinas,



Susa (Túnez). — Planta del ribāṭ.

Plano de G. Marçais.

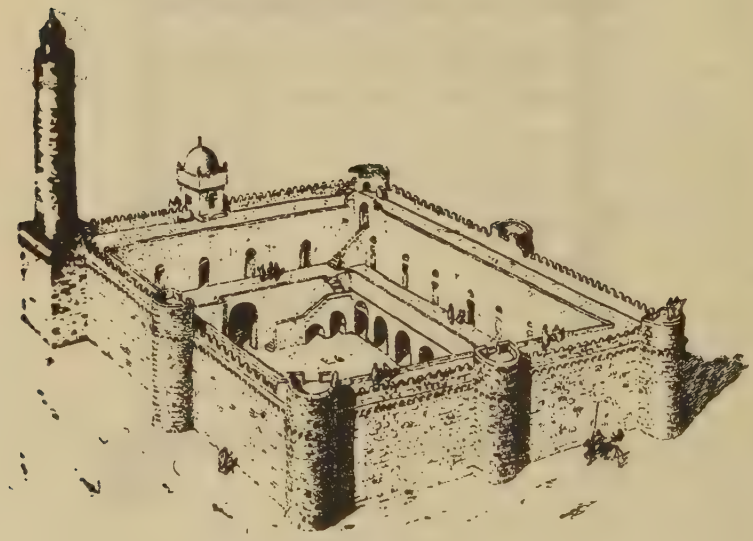
madrazas, alhóndigas — *fanādiq* — y *jānes*. No siempre las celdas estaban abovedadas; una galería o pórtico se interponía con frecuencia entre ellas y el patio.

Hay un edificio cuyo recuerdo acude en seguida a la memoria al analizar el castillo de la Puente gaditana. Es el *ribāṭ* de Sūsa (Túnez), construído en el año 206 = 821-822 [1].

[1] Georges Marçais, *Manuel d'Art musulman, L'Architecture*, I (París 1926), pp. 45-50; *Note sur les ribāṭs en Berberie*, apud *Mélanges René Basset*, II, Paris) 1925, pp. 395-430, y *Early Muslim Architecture*, por K. A. C. Creswell, 2ª parte (Oxford 1940), pp. 167-170.

Eran los *ribāṭ* conventos fortificados abundantes en costas y fronteras, habitados por musulmanes devotos que a ellos acudían temporalmente a consagrarse a expediciones militares — la guerra santa — y a prácticas ascéticas; servían también de puestos de vigilancia.

El *ribāṭ* de Sūsa es, como el castillo de la Puente, una cons-



Susa (Túnez). — Ribāṭ.

Dibujo de G. Marçais.

trucción rectangular con un patio central rodeado por cuatro naves divididas en celdas cubiertas con bóvedas de medio cañón y trasdosadas en terraza, sin ventanas al exterior. Lo mismo que la fortaleza gaditana, tiene torres en los ángulos y en el centro de sus lados — cilíndricas, excepto una, en la tunecina —; la islámica albergaba una mezquita y la peninsular, en el siglo XIV, como se dijo, una iglesia. La última viene a ser una reducción de la primera; más amplia ésta, tiene dos plantas de celdas y pórticos abiertos al patio precediendo a las naves que las contienen.

No conocemos *ribāṭ* alguno de época posterior, más próximo cronológicamente a la fortaleza de la isla de León, en los que ésta tal vez se inspiraría. ¿Es obra musulmana, aprovechada por los cristianos? Los escasos e imprecisos datos documentales conservados la atribuyen al siglo XIV. Fray Jerónimo de la Concepción, en su obra repetidamente citada, dice haberla construído Alfonso XI [1]. Los documentos mencionados de Alfonso X aluden a la puente, pero no al castillo; el primero en el que se cita es del año 1328. Las características arquitectónicas de la fortaleza no desmienten su atribución a esa fecha o a otra poco anterior; Alfonso XI inició sus campañas en Andalucía contra los musulmanes en 1327. Recién conquistada Sevilla, en el reinado del rey Sabio, se levantan en ella fortalezas como la torre de don Fadrique (1252) y palacios como algunas de las salas del Alcázar, en estilo gótico importado; en el siglo XIV, en cambio, los albañiles mudéjares construyen el castillo de Albaida de Aljarafe y gran parte del de Alcalá de Guadaira, entre otros, siguiendo las tradiciones almohades y con bóvedas iguales a las del de la Puente [2].

Las bóvedas esquifadas sobre trompas y las de arista seguidas, como las existentes en esta fortaleza, no se encuentran en edificios andaluces antes del siglo XIII.

Puede, pues, ser obra levantada hacia 1328, pero exclusivamente por albañiles moros, siguiendo sus tradiciones constructivas y copiando un *ribāṭ* islámico. Tal vez hubiera alguno en el mismo lugar, cuyos restos aprovecháronse en el que defendía el acceso a la isla de León. Cerca estaba la *rābiṭat Rūṭa*

[1] «Para seguridad de la Puente edificó allí un Castillo el Sor Rey D. Alonso, en el cual ponía Cádiz Alcalde, por ser jurisdicción suya, adjudicada por el mismo Rey con la Población de la Isla de León, y llamávasse en aquel tiempo el Concejo de el Castillo de la Puente, como consta de un Privilegio rodado de el dicho Rey, su fecha en Guadalaxara, a 1 de setiembre. Era 1376 (Año 1338)». (Fray G. de la Concepción, *Cádiz ilustrada*, p. 320). Desconocemos el privilegio real; tal vez deba entenderse la cita anterior como que figuraba en él el nombre del castillo, pero no su construcción por Alfonso XI.

[2] En 1328 construyó Alfonso XI el Alcázar nuevo de Córdoba, cuya comparación con el castillo de la Puente sería interesante. Destinado ese edificio a cárcel, no es fácil su visita ni se ha publicado descripción alguna de él.

— Rota —, *ribāṭ* muy concurrido, citado por Idrīsī, a cuya famosa mezquita acudían numerosos peregrinos musulmanes [1].

Las fotografías que acompañan a estas notas muestran el estado lamentable de un edificio único en nuestra historia arquitectónica, desfigurado por su utilización actual. Impónese su adquisición por el Estado o por alguna corporación que le restituya en lo posible, sin más reconstrucciones que las absolutamente necesarias, a su primitiva disposición, borrando las huellas de la utilización comercial y de habitación de humildes gentes que hoy lo envilecen. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

DE NUEVO SOBRE LA PALABRA «OGIVA»

El distinguido profesor de la Universidad de Burdeos M. R. Vallois, ha publicado en la revista *Romania* un erudito comentario al margen de las páginas escritas sobre las bóvedas de ogivas por los señores Aubert, Lambert, Colin y por el redactor de estas notas [2]. Plantea y resume el señor Vallois, en forma perfecta, el problema arqueológico y estudia, aportando nuevas e interesantes sugestiones, el etimológico [3]. Ajeno, por ignorancia, a éste, me limitaré a contribuir al estudio del primero publicando citas de la palabra «ogiva» en documentos españoles, varias de las cuales debo a la bondad de maestros y amigos.

He de recordar antes su empleo en textos franceses. Entre

[1] Cf. *The History of the Almohades by Abdo-'l-wáhid al-Marrékoshí*, 2ª ed. por R. Dozy (Leyden 1881), pp. 228: *bi-ḍayʿati tusammà Rūṭa, wa-bi-hā masǧidun mašhūrun bi-l-faḍli, yazūru-hu ahlu l-Andalus qāṭibatan fī kulli sanatin.*

[2] R. Vallois, *Discussions: Ogive < Algibe? (Romania*, LXIX, 1946-1947, pp. 541-547); *Origen árabe de la palabra francesa «ogive»*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, VIII, 1943, pp. 475-482).

[3] «El paso de *algibe* a *ogive* puede explicarse, no por *augive*, como forma intermedia atestiguada, pues el *Album* de Villard de Honnecourt ofrece ya la grafía *ogives*, mientras que el ejemplo más antiguo de *augives* es posterior de un siglo, sino por la pronunciación especial de *al* y de *ar* que aproxima la *a* a una *o* abierta en la Península Ibérica».

los muchos insertos por Víctor Mortet en su *Recueil de textes relatifs a l'histoire de l'architecture et a la condition des architectes en France au moyen âge* [1], no figura ninguno en el que aparezca la palabra *ogive*. En un contrato de 1294, en Montpellier, se citan *duas voltas crosherias cum croseriis chamfranatis*, es decir, dos bóvedas de crucería con crucerías chaflanadas. En otro, celebrado en 1477 para la construcción de la sacristía y escalera de la iglesia de Nuestra Señora, en la misma ciudad, figuran las expresiones *vouta in crosieyra*, *vouta facha en croziera* [2]. La primera vez que aparece la palabra *ogives* en textos franceses es en el conocido *Album* de Villard d'Honnecourt, f° 32 *r*, datable hacia 1245. El señor Aubert ha reunido otras citas posteriores, de los siglos XIV y XV, en las que figura con muy variadas formas: *ogive*, *augive*, *orgive*, *ogife*, *oisive*, *oysive*, *osive* [3].

En España los documentos más viejos de los que tengo noticia en los que aparece esa palabra son cuentas de obras en la iglesia de Sant Feliú de Gerona, hechas en la segunda mitad del siglo XIV [4].

Año 1381: «... *Compte lo dit die ab en G. Bofill, alies Viola, en sort de pagua d'aquells 133 s(ous) de 39 canes de peres di fil araho de 2 s. 8 d.; 10 canes de peres de volta a 18 d(iners) per cane; 5 canes e 5 palms de guiues, a 2 s. 6 d...*»

Año 1383: «... *an Bofill padrer per 12 gives e volne aver per quiscune give 1 s...*»

Año 1383: «... *mes agats de fer eompliment de gives obrades a tots lur obs, e le clau obrade per son punt. Empero que si de les dites gives hi falie vne o dues ho de aqueles qui fetes seran se auie a moure en partida... per fer tencadors, aqueles se auien ha adobar...*» (Contrato de la bóveda de la capilla de

1 T. I, XI^e - XII^e siècles (Paris 1911); T. II, XII^e - XIII^e siècles, en colaboración con Paul Deschamps (París 1929).

2 T. II, pp. 316-317.

3 Marcel Aubert, *Les plus anciennes croisées d'ogives* (Paris 1934), páginas 167-169.

4 Debo a la generosidad del catedrático de la Universidad de La Laguna don Elías Serra Rafols estas citas de las cuentas de San Feliú de Gerona.

Ramón Querol, bajo el campanario de Sant Feliú de Gerona) [1].

También catalanes, del siglo XV, son los documentos publicados por el señor Madurell en los que aparece la citada palabra:

Año 1477. El procurador del monasterio de San Jerónimo de la Murta contrata con el molero Juan Montmany el suministro de piedra para la obra del claustro. El material contratado se compondrá de un determinado número de piezas: *principals, gives, pedra de cara, entaulaments, e cantous, ligadors e les claus redressats.*

Año 1478. Capitulaciones para la obra del claustro del monasterio de San Jerónimo de la Murta, concertadas por el prior y por el contratista y, a la vez, maestro de obras, Jaime Alfonso, maestro de casas, ciudadano de Barcelona. Éste se compromete a *fer una volta en la claustra del dit Monastir, ço és, dos peus de sarges ab sos apitrays, e sos respalles, e ab son compliment de gives, e ab son principal* [2].

Abundan más las referencias del siglo siguiente:

Año 1524. Contrato de Nicolás de Vergara para la ermita de Santa Casilda. Se exige en él que en las capillas «las algibas y formas y claves y pies derechos y repisas sean de piedra franca... y la prendentería que sea buena piedra toba y que en las repisas e claves aya sus molduras e follaje conforme a la otra capilla» [3].

Año 1529. Tasación del retablo de la catedral de Oviedo,

[1] Trad., según el señor Serra: «... tengáis que suministrarme ogivas labradas en cantidad suficiente y la clave labrada en su punto. Pero si de las dichas ogivas faltase una o dos o de las que están hechas hubiese que cortar algo... para que cierren, aquéllas se deben arreglar».

[2] José M. Madurell, *Los contratos de obras en los protocolos notariales y su aportación a la historia de la arquitectura (siglos XIV-XVI)*, apud Colegio Notarial de Barcelona, *Estudios históricos y documentos de los Archivos de Protocolos*, I (Barcelona 1948), pp. 127 y 131. Los docs. citados en el AHPB. Antonio Vinyes, leg. 4, man. 54 com., años 1476-1478, y leg. 27, man. 55 com., años 1478-1480.

[3] Cuentas en el arch. de la cat. de Burgos. Debo esta cita a don Manuel Gómez-Moreno.

por León Picardo: «... las bóvedas de las caxas han de ser doradas todas las algibas y los llanos de azul» [1].

Año 1532. Contrato para las obras de la capilla del bachiller Juan Rodríguez en San Esteban de Castromocho (Valladolid). Alonso Martín Lebrero se obliga, con el maestro Gaspar de Solórzano, a hacer y acabar para la hechura de dicha capilla «dos mil ladrillos bien cochos e sazonados para las aljibas de la capilla e tejaroz y otros cuatro mill ladrillos para la capa de la dicha capilla...» En el mismo documento, se menciona la «bóveda de crucería de ladrillo con sus molduras a manera de cantería», contratada para cubrir la capilla [2].

Año 1542. En las condiciones para la obra de la torre junto a la iglesia de San Nicolás de Vitigudino (Salamanca), escritas por Pedro de la Henestrosa, cantero, vecino de Salamanca, figura la de que el coro y sobrecoro «serán de cinco claves con sus algibas e claves y formas de piedra y los prendientes de ladrillo y cal porque será más descargada la labor y más fuerte» [3].

Año 1546. Cuentas de las obras de la Catedral nueva de Salamanca: «Muchos canteros en las algivas, y claves y cruçetas de la nave de en medio... Piedras de claves y cruçetas de pendientes y de algivas y además combados... Se trabaja en la cruçería de la nave de en medio...» [4].

De tan parva documentación, parece aventurado deducir consecuencias. Provisionalmente, y con toda clase de reservas, puede enunciarse la de que la palabra *ogiva* se empleó primero en Cataluña por influencia francesa, difundiéndose luego en el resto de la Península, sobre todo en el siglo XVI. — L. T. B.

[1] Arch. cat. de Oviedo, según cita facilitada por don Manuel Gómez-Moreno.

[2] Esteban García Chico, *Gaspar de Solórzano, maestro de cantería* (Universidad de Valladolid, *Bol. del Seminario de Est. de Arte y Arqueología*, tomo XV, Valladolid 1949, pp. 175-177).

[3] Arch. cat. Salamanca; referencias generosamente proporcionadas por don Manuel Gómez-Moreno. En la tasación de esa obra, hecha en 1555 por otro maestro, se describe la «capilla con su arco perpiaño y pies derechos y claves y cruzeros y formas y terzeletes y el casco de ladrillo».

[4] Arch. cat. Salamanca, según comunicación de don Manuel Gómez-Moreno.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES [1]

II

Nº 30. — Ciento veinte *dirhemes* del Emirato, comprendidos entre los años J. C. 769 y 797, hallados en un jarro de barro rojo, en Córdoba; clasificados por don Manuel Gómez-Moreno. Continente y contenido en muy buen estado de conservación; hoy en el Museo Arqueológico Nacional. Referencia debida a su director don Blas Taracena, en febrero de 1950.

Nº 31. — En 4 junio 1949 fué hallado un tesorillo de 204 monedas de plata musulmanas en una pared de separación de fincas y dentro de un cacharro de barro, que rompió el autor del hallazgo, en San Andrés de Ordoiz, término municipal de Estella, según informa don José E. Uranga.

Son *dirhemes* del Emirato, acuñados entre los años h. 166 y 299, que corresponden a ᶜAbd al-Raḥmān I (h. 138-172; J. C. 755-788) y ᶜAbd Allāh (h. 275-300; J. C. 888-912). El atesoramiento se hizo, pues, antes del Califato; no hay moneda alguna de ᶜAbd al-Raḥmān III (h. 300-350; J. C. 912-961). Un estudio de este hallazgo, en *Príncipe de Viana* (Pamplona 1950). Entre estos *dirhemes* hay uno del h. 235 (849) en el que, mientras el anverso es igual al establecido en 832, en el campo del reverso en lugar de inscribir la sura CXII, se puso una nueva deprecación: محمد رسول || الله صلى الله || عليه وسلم || سعده.

Según el repertorio de A. Vives ésta figura en un *dirhem* del año 263 (876), clasificándolo así: *Monedas de los rebeldes?* El presente hallazgo da, pues, un segundo caso, que invita a pensar si, en efecto, habrá que suprimir el interrogante que puso Vives y considerar si las acuñaciones con esta nueva invocación

[1] Véase AL-ANDALUS, vol. XIV (1949), fasc. I. En la p. 205, lín. 6, corríjase «año h. 503» en «año h. 502». Las informaciones de esta crónica de hallazgos no son solamente actuales, sino también retrospectivas.

religiosa fueron obra de los rebeldes aragoneses, frente a las acuñaciones cordobesas, conservando el nombre *al-Andalus* para la ceca. Este sería, pues, uno de los casos en que tal nombre geográfico no significaría solamente Córdoba.

Según esto habrá que pensar en la posibilidad de que en h. 235 (849)-263 (876), siendo rebeldes los Banū Qasī, se acuñara el *dirhem* con aquella innovación textual, frente a la tradicional, que venía de ʿAbd al-Raḥmān I (h. 138-172; J. C. 755-788).

Nº 32. — Troquel de moneda musulmana del tipo del *semidirhem* almohade o *millarés*, existente en el Museo Episcopal de Vich; mide 6 × 5 cm. Citado, como referencia, en *El hallazgo de plata almohade de Beni-Ammar (Rif)*, apud *Mauritania*, año XVI, nº 193.

Nº 33. — Tres mil ochocientos *dirhemes* y *semidirhemes* almohades, del Occidente musulmán, Berbería y España, hallados en 1932 en Tremecén. Aunque han transcurrido más de quince años del hallazgo y de su estudio, debido a M. A. Bel, lo recordamos en estas crónicas por el gran interés que tiene para nosotros. (A. Bel, *Contribution à l'étude des dirhems de l'époque almohade, d'après un groupe important de ces monnaies, récemment découvert a Tlemcen. Hespéris*, XVI, 1933, páginas 1-68).

Labrando un campo al N. O. de Tremecén se halló una jarrita cuyo cuello estaba tapado con un mortero muy duro. Debieron enterrarse ante la proximidad de los ejércitos ḥafṣíes llegados de Túnez en 1242 para conquistar Tremecén, con su rey Abū Zakariyyāʾ; son todas anteriores al año 1250. Los obreros se repartieron las monedas, pero el propietario del campo logró recoger unas 3.300, sobre las que A. Bel hizo una comunicación al VIIIº Congreso del «Institut des Hautes-Études Marocaines» celebrado en Fez (abril 1333). Después, se reunieron otras 500 monedas. Parte de éstas pasaron a los Museos de Tremecén y Argel. Pertenecen las más a los califas almohades y las restantes a la reforma político-religiosa de al-Maʾmūn y de los emires independientes del gobierno de esa dinastía.

Todos los *dirhemes* son de plata, pero de aleación muy

desigual, a juzgar por unas pocas oxidadas. No tienen ceca. Los almohades son cuadrados, excepto uno solo redondo.

M. Bel cree que los *dirhemes* oxidados del hallazgo son falsificación — rebaja de la ley — de los mismos soberanos almohades. Los llamados *millareses*, *dirhemes* acuñados por los cristianos, se distinguen por su grabado imperfecto; los *dirhemes* de Tremecén son de excelente cuño.

Todos llevan la leyenda en tres líneas: en el anv. 1ª *Allāhu Rabbunā* — Alá es nuestro señor. 2ª *Muhammadun rasūlunā* — Mahoma es quien nos ha sido enviado. 3ª *al-Mahdī imāmunā* — El Mahdī es nuestro guía. Pero en los *dirhemes* de Siŷilmāssa la 3ª leyenda dice *al-Qur'ān imāmunā*, porque en 627 = 1230 Idrīs al-Ma'mūn rechazó la autoridad del Mahdī.

La mayor parte llevan en el rev. 1ª *Lā ilāha illā Allāh* — No hay otra divinidad que Alá. 2ª *al-amru kulluhu li-llāh* — Todo mando es de Alá. 3ª *Wa-lā quwata illā billāh* — No hay poder sino en Alá.

Entre las 3.800 piezas recogidas hay unos 20 *semidirhemes* que, según al-Marrākušī, se llaman *mu'miníes*, por acuñarse a nombre del primer califa almohade ᶜAbd al-Mu'min. Hay otras piezas anónimas de forma cuadrada; tienen de 11 a 13 mm. de lado, y peso variable entre 0,59 a 0,76 gramos.

La leyenda del reverso es para todas la misma: الحمد لله, Alabanza a Dios, رب العالمين, Señor de los mundos. Cf. Codera, p. 221, y Lavoix, p. 317 y nº 767.

Leyenda del anverso: ابو محمد عبد, Abū Muḥammad ᶜAbd, المومن بن علي, al-Mu'min ibn ᶜAlī, امير المومنين, Amīr al-mu'minīn.

En los *semidirhemes* anónimos de esta serie, la leyenda del anv. es: (Lavoix, nº 767): الامر كله, Todo poder, لا قوة لله, pertenece a Alá; no hay poder, الا بالله, más que en Alá.

Otra serie presenta la misma leyenda en el anverso y reverso: الله ربنا, Alá es Nuestro Señor; محمد رسولنا, Mahoma, nuestro enviado; المهدي امامنا, el Mahdī, nuestro guía. Esta serie debe de ser la más antigua. Entre estos *semidirhemes* se coloca el

único *dirhem* redondo, pues sus leyendas son iguales. Los *dirhemes* con ceca pertenecen a tres grupos: África del Norte, España y Baleares, y nombre de ciudad ilegible.

Del 1° figuran Fez, Tremecén, Ceuta, Bujía, tal vez Tinmallāl, Mequínez, Túnez, Siŷilmāssa y Rabat.

En el 2° grupo, los *dirhemes* españoles se acuñaron en las ciudades de Mallorca, Málaga, Murcia, Córdoba, Sevilla y Granada.

El 3er grupo está formado, como se dijo, por una ceca ilegible. M. Bel propone, para una de ellas, la lectura بلنسية, Valencia. Verosímil por la importancia de esa ciudad; los documentos cristianos — de Jaime I — demuestran que el *semidirhem* almohade fué allí reemplazado por el *millarés* de imitación cristiana.

Bel hace un detenido estudio epigráfico o paleográfico de estas monedas. Hay *dirhemes* muy característicos en el grupo, el más abundante, de los sin ceca. Finalmente se estudian los *dirhemes* en los que no se menciona al Mahdī. Ibn Jaldūn refiere que al-Ma'mūn rechazó el nombre del Mahdī y lo hizo suprimir de las monedas. Dice el *Qirṭās* que dió forma redonda a los *dirhemes* cuadrados, cosa no comprobada, pues no los hay de esa forma. La reforma se ve, en las monedas del hallazgo de Tremecén, en los *dirhemes* de Siŷilmassa, como ya se dijo.

Los *dirhemes* revolucionarios de Siŷilmāssa debieron de ser acuñados entre 627 (febrero 1230) y 1233-1234 (año h. 631) como fecha extrema segura, sin poder precisar si son de al-Ma'mūn o de su hijo al-Rašīd.

Bel clasifica los *dirhemes* de tipo almohade, pero de emires que se sublevaron contra ellos, en tres grupos:

1° *dirhemes* sin nombre de príncipe ni ceca. Anv. || الله ربنا محمد رسولنا || العباسي امامنا (el Califa ᶜabbāsī es nuestro guía). Rev. لا اله الا الله || محمد رسول الله || الامر كله لله.

El 2° grupo está formado por *dirhemes* sin nombre de príncipe, pero con cecas de Murcia y Ceuta. En Murcia Muḥammad Yūsuf ibn Hūd se proclamó emir con el nombre de al-Mutawakkil en 1228 de J. C. (*Qirṭās*, edic. Fez, p. 199). Des-

pués de haber ganado a los almohades Játiva, Denia, Granada, Jaén y Córdoba, tomó el título de Amīr al-muslimīn. Los *dirhemes* que se conocen de al-Mutawakkil son redondos, pero Bel le atribuye cuadrados.

Ibn Hūd reinó en Murcia como simple emir independiente y pudo acuñar *dirhemes* anónimos y conservar la forma cuadrada. Murcia fué almohade hasta 625 (1228), época en que pasó a los Banū Hūd.

En el tercer grupo clasifica Bel los *dirhemes* con nombre de príncipe y de ciudad (ceca). Hay uno solo a nombre de Aḥmad al-Bāŷī, emir de Sevilla (h. 629-631 =J. C. 1231-1234). Las leyendas son: Anv. الامير المعتضد, al-Amīr al-Muʿtaḍid; بالله احمد بن, bi-llāh Aḥmad ibn, محمد الباجي, Muḥammad al-Bāŷī; اشبيلية, Sevilla.

La colección comprende asimismo unos 20 *dirhemes* redondos de los Beni Hūd de Murcia. Codera y Lavoix conocieron ejemplares análogos. Según Bel, entre ellos los hay acuñados en Murcia, Sevilla y Játiva. Codera vió otros de Murcia, Córdoba, Sevilla, Jaén, Baeza, Málaga, Ceuta, Granada, Almería y varias ciudades más.

En resumen, los *dirhemes* almohades hallados de plata y cuadrados, excepto uno redondo, los divide Bel en dos grupos: 1°, los de los primeros Califas hasta al-Ma'mūn, que mencionan al Mahdī Ibn Tūmart; 2°, los de al-Ma'mūn, que no mencionan al Mahdī, y se diferencian de aquéllos en llevar al-Qur'ān, en vez de al Mahdī. Acuñáronse los primeros entre 1123, comienzo de ʿAbd al-Mu'min, o 1130, y 1242, fin del reinado de al-Rašīd.

Respecto al grupo escaso de *dirhemes* de los sublevados contra los almohades, está comprendido entre 627 (1230) y 631 (1233-1234).

Un *dirhem* cuadrado, acuñado en Murcia, será de 1228-1229, al principio del reinado independiente de Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hūd al-Mutawakkil, proclamado emir en 1228 bajo la soberanía ʿabbāsī. En la primera parte de su reinado conserva el tipo cuadrado y al año siguiente adopta el redondo, cuando

extendió sus estados y su autoridad, y tomó el título de Amīr al-Muslimīn. Otro *dirhem* cuadrado, anónimo, de Ceuta, ha sido atribuído al emir al-Muwaffaq al-Yanaštī que reinó allí independientemente y bajo la soberanía ᶜabbāsī de h. 630 a 635 (1232-1233 a 1237-1238). De este príncipe de Ceuta no se conocía ninguna moneda, según Bel.

Un *dirhem* de Sevilla, del emir al-Muᶜtaḍid bi-llāh Abū Marwān Aḥmad ibn Muḥammad al-Bāŷī, se ha de datar entre h. 629 (1231) y h. 631 (1234), comienzo de su reinado en esa ciudad, conquistada en 1248 por los cristianos.

Le tresor des *dirhems* examinés ici — ha escrito M. Bel — nous a apporté encore deux intéressantes monnaies du type carré, avec le nom du prince et celui de la ville de frappe. L'une de ces monnaies — dont il n'existe pas d'autre specimen à notre connaissance — est de Séville et mentionne le nom de l'Emir al-Muᶜtaḍid billāh Abū Marwān Aḥmad ben Muḥammad al-Bādji. Il faut dater ce *dirhem* du règne de cet Émir à Séville, soit entre 629 (1231) et 631 (1234). L'autre *dirhem*, dont notre collection ne compte qu'un seul exemplaire également, est frappé à Grenade, au nom du premier roi de la dynastie des Naṣrites, Muḥammad ben Yūsuf ben Naṣr al-Ghālib billāh. De ce prince on connaît d'autres *dirhems* analogues ou semblables à celui-ci. Il nous est du moins difficile de déterminer la date approchée de la frappe de cette monnaie, al-Ghālib billāh s'étant rendu maître de Grenade en 635 (1237-1238) pour y regner jusqu'à sa mort en 671 (1272-1273). Comme notre *dirhem* porte la formule de reconnaissance des ᶜAbbāssides et que ceux-ci disparurent de la scène politique en 656 (1258), c'est 1258 qui est la date extrême que l'on puisse assigner au *dirhem* du premier naṣrite de Granade (p. 67).

Nº 34. — El P. Liciniano Sáez, en su *Demostración histórica del valor de las monedas de Enrique IV* (1805), p. 305, inserta la siguiente nota con referencia a Covarrubias, *Veterum collatio numismatum:* «En la egira 109, que corresponde a el año 730 en el cómputo que lleva el alcayde Abulcacin, refiere este autor en la *Historia del rey don Rodrigo* (part. I, cap. 50,

f° 189 y cap. 53, f° 103) que Abencolva, rey moro de Baeza, al tiempo de labrar el Alcázar, halló un rico tesoro de monedas de oro romanas, y después halló una mina de plata, con lo que labró la moneda llamada *mitiales* o *mitgales*, así de plata como de oro, y éstas corrieron después entre los cristianos».

N° 35. — *Doblas marroquíes* cogieron los cristianos en la tienda del emir en la batalla del Salado (1340), en tan gran cantidad, juntamente con alhajas y piedras preciosas, que, al decir de la *Crónica*, «tanto fué el aver que fué levado fuera del regno, que en Paris et Avignon et en Valencia et en Barcelona et en Pamplona et en Estella, en todos estos lugares bajó el oro et la plata la sesma parte menos de como valió» (cap. 256). Cf. Lafuente, *Historia de España*, II, p. 31, nota 4. Estas piezas son las que en documentos valencianos de 1374 se llaman *dobles morisques*, de 23 quilates.

N° 36. — Tesoro de monedas árabes descubierto en Elche, pertenecientes a ʿAbd al-ʿAzīz de Valencia del año h. 412 (1021 J. C.). Cf. José Lafuente Vidal, *El principio del reino de Valencia según las monedas árabes halladas en Elche*, en *Valencia Atracción*, 1929, y *El Noticiero del Lunes*, Alicante, 1929.

N° 37. — *Tesoro de monedas árabes descubierto en Zaragoza*, en 1880. Monografía de don Francisco Codera, en el tomo XI del *Museo Español de Antigüedades*, p. 299, y *Boletín de la Real Academia de la Historia* (1884). Referencias en Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, pp. 305 y 306.

N° 38. — Hallazgo de Consuegra. Cf. Delgado (Antonio), *Clasificación de las ciento setenta y tres monedas de plata árabes encontradas en Consuegra*, 1850, apud *Memorial histórico español*, I, pp. 55 y 56. Referencia Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, p. 303.

N° 39. — *Dinar* de Almanzor, hallado en Tarragona, 1867. Cf. Hernández Sanahuja, en *Boletín del Centro Numismático*, p. 105. Referencia de Rada y Delgado, *Bibliografía*, p. 303.

N° 40. — Hallazgo de monedas árabes en Alagõa, Algarve, en 1781. Rada y Delgado, *Bibliografía numismática*, cita el siguiente manuscrito de Fr. João de Sousa, en 4°, de 46 hojas,

existente en la biblioteca de Évora: *Numismalogia ou breve recopilação de algunas medalhas de ouro é de prata dos califas é dos reis árabes da Asia, Africa é Hespanha; as quaes foram achadas neste reino de Portugal é se conservam em varios gabinetes desta corte de Lisboa. E de outras que ultimamente se acharam no termo da villa de Alagõa no reino do Algarve em 19 de fevereiro de 1781.*

Nº 41. — Hallazgo de *dirhemes* de Aḥmad ʿImād al-dawla, rey de Zaragoza, en Costúr (Castellón). J. A. Cavanilles, en sus *Observaciones sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia* (1795), tomo I, p. 95, da la siguiente noticia:

> Entre las ruinas inmediatas al pueblo se hallaron muchas monedas árabes, unas recortadas, y otras bastante enteras, cuyos caracteres se conservan, principalmente los del centro por uno y otro lado. Según las leyó el señor don Pablo Lozano, Oficial primero de la Real Biblioteca, son todas de Omadeddaulat, Rey de Zaragoza, que empezó a reinar el año 503 de la héjira, y murió en 524, que corresponden a los años 1109 y 1129 de nuestra era. En una de sus áreas se lee: 'No hay más Dios que el Señor. No tiene compañero'. Y en la opuesta: 'Omadeddaulat, el Prelado Hescham Elmuayed Billad. Ahmed'. Las circunscripciones inmediatas a la periferia no se pueden leer, habiéndose borrado casi todas las letras; pero en las monedas de dicho Rey, que se conservan en el Museo de la Real Biblioteca de esta Corte, semejantes en metal y tamaño a las de Costur, se leen de este modo. La que cierra la primera área: 'En el nombre de Dios se acuñó esta moneda en Zaragoza año...' Y la de la opuesta área: 'Mahoma es el legado de Dios, quien [lo envió con verdadera dirección y religión, para que la manifieste sobre todas las religiones aunque lo resistan los asociantes'. Del análisis que el señor don Pedro Bueno hizo, resulta que las monedas de Costúr tienen 13 partes y $^1/_3$ de plata, 3 y $^2/_3$ de plomo, y 83 de cobre. En la lámina adjunta se ven del tamaño natural; y las letras de la lápida con las irregularidades que tienen en el original de Costúr [se refiere a una inscripción latina hallada en la misma localidad].

Por la lectura del citado Lozano, debían de corresponder aquellos *dirhemes* al nº 264 de Prieto Vives, *Los reinos de Taifas*, p. 203, cuyas leyendas son: لا اله الا || الله وحده || لا شريك له en el campo del anverso; عماد الدولة || الامام هشام || امير المومنين || المويد بالله || احمد en el campo del reverso, siendo la mención tópica بسرقسطة. Según esto, corresponden a Aḥmad I al-Muqtadir ibn Sulaymān de Zaragoza, esto es, Aḥmad I ibn Hūd, que llevó el título ʿImād al-dawla, no el de Omaidoddaula, que corresponde a Zuhayr, rey de Almería, según Prieto (p. 263 y 264). Las monedas de Aḥmad pertenecen a los años h. 441-475 (1049-1082 J. C.). La presencia de monedas de la ceca hūdī zaragozana en Costúr está documentando la expansión del reino de los Banū Hūd por territorio valenciano.

Costúr es lugar distante 30 kilómetros de Castellón y 13 de Lucena. En su término se halló una inscripción romana. Consigna también estos hallazgos la *Geografía del Reino de Valencia: Provincia de Castellón*, de Sarthou Carreres, pp. 577 y 578; pero debe entenderse ser el rey moro el citado Aḥmad, con el título de ʿImād al-dawla, y no Omaidoddaula.

Nº 42. -- Cinco *dirhemes* del Emirato, hallados en Sagunto, más un *dirhem* de al-Ḥakam II, del año h. 352, de Madīnat al-Zahrā', encontrado en el mismo lugar. Cf. *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, [1929], pp. 320-322.

(Continuará.)

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

África, 8, 43, 47.
Al-Andalus, 3, 41.
Alagõa, 46, 47.
Albaida de Aljarafe, castillo, 35.
Albarracín, 10, 12.
Alcalá de Guadaira, castillo, 35.
Alepo, 8.
Algarve, 46, 47.
Almería, 44, 48.
América, 18.
Andalucía, 19, 21, 35.
Aragón, 12.
Arcos, 25.
Argel, 8; museo, 41.
Asia, 47.
Augusta, calzada, 24.
Aviñón, 46.

Baeza, 44, 46; alcázar, 46.
Bagdad, 20.
Baleares, 43.
Barcelona, 38, 46.
Berbería, 41.
Bujía, 43.
Burdeos, 36.
Burgos, catedral, 16; ermita de Santa Casilda, 38.

Cádiz, 1, 24 a 28, 30; bahía, 27; iglesia de San Pedro (Šant Bīṭro), 24.
Cairo (El), 8, 22.
Campania (la), 13.
Campos (Tierra de), 13.
Castellón, 48.
Castilla, 12, 15.
Castronuño, San Esteban, 39.
Cataluña, 39.
Ceuta, 3, 43-45; *fundaq* Gānim, 3.
Consuegra, 46.
Córdoba, 2, 4, 18, 40, 41, 43, 44.
Costúr, 47-48.

Damasco, 8, 19.
Darillo (Caño de), 26.
Denia, 44.

Ebro, 23.
Egipto, 22.
Elche, 46.
España, 3, 7, 9, 12-14, 17, 18, 21, 22, 32, 37, 41, 42, 47.
Estella, 40, 46.
Evora, Biblioteca, 47.

Fez, 2, 23, 41, 43.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Flandes, 26.
Florencia, 19.
Francia, 37.

Galicia, 17.
Gerona, San Feliú, 37, 38.
Granada, 2, 3. 7, 43-45; Alhambra: miradores, torre de las Damas, torre del Peinador de la Reina, 23; Bañuelo, 9; barrio Darbalbina, 3; calle de Ibn Labbāŷ, 3; calle de Saqāyat al-ḥabba, 3; Carrera de Darro, 8 y 9; *dār al-wuḍū'*, 3; horno de Manguf en el Hatabin, 3; madraza, 3; plaza de la Mezquita mayor, 3; puente de Santa Ana, 8.

Ifrīqiya, 12.
ʿIrāq, 22.

Jaén, 44.
Játiva, 44.
Jerez, 26.

Lagartera, 11, 12.
León, catedral, 16.
León (Isla de), 25, 26, 33.
Lisboa, 47.
Loute, 17.
Lucena, 48.

Madīnat al-Zahrā', 48.
Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 23, 40.
Magrib, 3, 7, 12.
Málaga, 43, 44.
Mallorca, judería, 5.
Manzanares, 9.
Mequínez, 43.
Mesopotamia, 20, 21.
Montpellier, 37.
Murcia, 43, 44.

Narbona, 24.

Oronte, 23.
Ostia, 12, 13,
Oviedo, catedral, 38.

Palma de Mallorca, 5, 43.
Pamplona, 46.
París, 46.
Península (Ibérica), 9, 13, 14, 23, 24, 39.
Persia, 22.
Portugal, 47.
Puente (lugar y castillo de la), 1, 24-36.

Rabat, 43,
Rayḥāna, almunia, 25.
Rota, 26, 36.
Rūṭa *(rābiṭat)*, 35.

Sagunto, 48.
Salamanca, 39; catedral nueva, 39.
San Andrés de Ordoiz, 40.
San Carlos, 27.
San Fernando (lugar de la Puente), 24, 27, 29, 31; castillo de San Romualdo, 27.
San Jerónimo de la Murta, monasterio, 38.
Sanlúcar, 26,
Santi Pietri, cabo, 25; río de, 26.
Segovia, acueducto, 17.
Sena, 9.
Sevilla, 4, 11, 35, 43-45; Alcázar, 35; arco de la cal de Bayona, 5; barrio y calle de Francos, 4; Catedral, 5; collación de Santa María, 4; gradas, 5; plaza de Santa María, 4; puerta de Alcar, 4; torre de de don Fadrique, 35.
Siria, 22.
Siŷilmāssa, 42, 43.
Sprée, 9.
Susa, *ribāṭ*, 33, 34.

Tajo, 23.
Támesis, 9.
Tarragona, 46.
Tarṭār, río, 19.
Tigris, 23.
Tinmallāl, 43.
Toledo, 2, 4, 6, 9, 11; alcudia, 6; arrabal de los Francos, 6; barrio de la Alhóndiga, 6; barrio de la iglesia de San Justo, 6; barrio de los Estereros, 5 y 6; barrio de los Herreros, 6; barrio de Santa María Magdalena, 6; barrio del Pozo Amargo, 6; catedral, 6; colación de San Román, 6; convento de San Clemente, 6.
Tremecén, 41-43; museo, 41-43.
Túnez, 41-43.

Valencia, 9, 43; calle de Boatella, 9; calle de Serranos, 9.
Vich, museo Episcopal, 41.
Villet, 12.
Vitigudino, San Nicolás, 39.

Zaragoza, 46, 47.
Zuazo (castillo, puente y ría de), 26.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-ʿAzīz de Valencia, 46.
ʿAbd al-Mu'min, 42.
ʿAbd al-Raḥmān I, 40, 41.
ʿAbd al-Raḥmān III, 40.
ʿAbd Allāh, 40.
Abencolva, 46.
Abraham b. Judah ibn Ḥayyim, 17.
Abū Muḥammad ʿAbd al Mu'min ibn ʿAlī, 42.
Abū Zakariyyā', 41.
Abulcacin, 45.
Aḥmad al-Bāŷī, 44.
Aḥmad I al-Muqtadir ibn Sulaymān o
Aḥmad I ibn Hūd ʿImād al-dawla, 48.
Aḥmad ʿImād al-dawla, 47.
Al-Ḥakam II, 18, 48.
Al-Ma'mūn, 41, 43, 44.
Al-Marrākušī, 42.
Al-Muʿtaḍid bi-llāh Abū Marwān Aḥmad ibn Muḥammad al-Bāŷī, 45.
Al-Muwaffaq al-Yanaštī, 45.
Al-Rašīd, 43, 44.
Alfonso (Jaime), 38.
Alfonso X el Sabio, 4, 13, 15, 21, 22, 24, 25, 35.
Alfonso XI, 25, 35.
Almanzor, 2, 46.
Angulo (Diego), 30.
Aubert, 36, 37.

Banū Hūd, 44, 48.
Banū Qasī, 41.
Bayāḍ, 18, 19, 21, 22.
Bel (A.), 41-45.
Beni-Ammar, (Rif), 41.
Bertaux, 16,
Bofill (G.), 37.
Bueno (Pedro), 47.

Calza (Guido), 12, 13.
Carlos III, 27.
Cavanilles (J. A.), 47.
Codera (Francisco), 42, 44, 46.
Colin, 36.
Córdoba (Pedro de), 11.
Covarrubias, 45
Cruz (Jerónimo de la), 27.

Delgado (Antonio), 46.

Enrique II, 25.
Enrique IV, 26.

Felipe III, 27.
Fernando III el Santo, 4, 14.
Ferrant Roys de Haro, 5.
Fouad I, 22.

Gamal Meḥrez, 22.
Ganivet (Angel), 9.
García (Don), obispo, 6.
García de Paredes (J.), 29-31.
García de Vera (Alfonso), 25.
Gómez-Moreno (Manuel), 40.
González Palencia (Angel), 19.
Gonzalo Díaz de Sevilla, 25.
Guerrero Lovillo (José), 14-17.

Henestrosa (Pedro), 39.
Hernández Sanahuja, 46.
Herrero (M.), 11.
Hescham Elmuayed Billad, 47.
Horozco, 26, 27.

Ibn Hūd, 44.
Ibn Jaldūn, 43.
Ibn Sa'īd, 2.
Ibn Tūmart al-Mahdī, 44.
Idrīs al-Ma'mun, 42.
Idrīsī, 36.

Jaime I, 43.
Jerónimo de la Concepción (Fray), 35.
Juan II, 25.
Juana (Doña), reina, 11.

Lafuente, 46.
Lafuente Vidal (José), 46.
Lambert, 36.
Lavoix, 42.
Levi Della Vida, 19.
Lozano (Pablo), 47, 48.

Madoz, 27.
Madurell, 38.
Mahoma, 42.
Marçais (Georges), 34
Maqqarī, 2,
María (Doña), reina, 9.
Marín, 26.
Marín (I.), 8.
Martín Lebrero (Alonso), 39.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 48.
Medina (Pedro de), 26.
Menéndez y Pelayo, 14.
Monneret de Villard, 14, 17, 19, 20, 22.
Mortet (Víctor), 37.
Muḥammad al-Anṣārī, 3.
Muḥammad al-Nāṣir, 2.
Muḥammad ben Yūsuf ben Naṣr al-Ghālib billāh, 45.
Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hūd al-Mutawakkil, 43, 44.

Napoleón, 27.
Nykl, 18, 18.

Ocaña Jiménez (M.), 20, 21.
Omadeddaulat, 47.

Pequene, 5.
Per de la Ciza, 4.
Perea (P.), 10.
Picardo (León), 39.
Ponce de León (Rodrigo), marqués de Cádiz, 26.
Prieto Vives, 48.

Quadrado (José María), 5.
Querol (Ramón), 38.

Rada y Delgado, 46.
Remont Bonifaz, 4.
Reyes Católicos, 2.
Riyāḍ' 18, 21, 22.
Rodríguez (Juan), 39.
Romero de Torres (Enrique), 30.

Sa'dī, 19.
Sáez (P. Liciniano), 45.

Sánchez Cantón, 14.
Sánchez de Zuazo (Juan), 25.
Sancho IV, 25.
Sarthou Carreres, 48.
Seco de Lucena, 3
Solórzano (Gaspar de), 39.
Sousa (Fr. João de), 46.

T. B. (L.), 1, 13. 24, 39.
Taracena (Blas), 40.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 36.
Uranga (José E.), 40.

Vallois (R.), 36.
Vergara (Nicolás de).
Villard d'Honnecourt, 16, 37.
Vives (Antonio), 23, 40.

Yaʿqūb al-Manṣūr, 2.

Zuazo (Pedro de), 25, 26.
Zuhayr de Almería, 48.

VARIEDADES

UN FRANCISCANO HETERODOXO EN LA GRANADA NAṢRI

FRAY ALFONSO DE MELLA

Al estudiar recientemente el cód. Vat. lat. 2.923 [1], topé con la copia de una carta sumamente curiosa escrita hacia 1443 y dirigida al rey Juan II de Castilla por el franciscano Alfonso de Mella, intentando sincerarse de las graves acusaciones contra él formuladas — por las revueltas heréticas de Durango (1442) — y justificar su huída a tierra de moros en el reino de Granada.

«El suceso de los herejes de Durango — escribe Carriazo — es uno de los puntos más difíciles de la historia de los heterodoxos españoles y en que más desesperó al escribirla Menéndez y Pelayo.. Que fué movimiento de importancia se infiere desde luego de la rapidez y energía que se puso en reprimirlo, del número de los que resultaron condenados y de la índole cruenta del castigo. El suceso, en sí mismo, resulta poco menos que desconocido. Menéndez y Pelayo vierte cuanto llegó a saber del asunto en pocas líneas, que se

[1] Espero publicar en breve mi tesis doctoral, intitulada *Juan de Segovia (1393? - 1458) y el problema islámico*, donde utilizo ampliamente dicho códice vaticano, el más completo de cuantos conservan escritos del célebre maestro salmantino referentes al Islam. Probablemente es el mismo ejemplar que envió Juan de Segovia, en 1458, al cardenal de Siena (Eneas Silvio), quien al ascender, poco después, al solio pontificio, lo donaría a la incipiente Biblioteca Vaticana. Lo poseo íntegramente fotografiado gracias a la amabilidad de mi hermano de hábito R. Padre Lino Gómez Canedo.

repiten de una a otra edición de su libro, separadas, sin embago, por cerca de treinta años de investigación erudita» [1].

El texto más repetidamente citado por los autores que abordaron dicho problema, se encuentra en la *Crónica de Juan II:*

«Ansimesmo en este tiempo se levantó en la villa de Durango una grande herejía, y fué principiador della fray Alonso de Mella, de la Orden de San Francisco, hermano de don Juan de Mella, Obispo de Zamora, que después fué Cardenal. E para saber el rey la verdad, mandó a fray Francisco de Soria [2], que era muy notable religioso, así en sciencia como en vida, e a don Juan Alonso Cherino [3], abad de Alcalá la Real, del su consejo, que fuesen a Vizcaya e hiciesen la pesquisa, e gela truxiesen cerrada para que su Alteza en ella proveyese como a servicio de Dios e suyo cumplía: los quales cumplieron el mandato del rey, e traída ante su Alteza la pesquisa, el rey envió dos alguaciles suyos con asaz gente e con poderes los que eran menester para prender a todos los culpantes en aquel caso; de los quales algunos fueron traídos a Valladolid, y, obstinados en su herejía, fueron ende quemados, e muchos más fueron traídos a Santo Domingo de la Calzada, donde asimismo los quemaron. E fray Alonso que había sydo comenzador de aquella herejía, luego como fué certificado que la pesquisa se hacía, huyó y se fué en Granada, donde llevó asaz mozas de aquella tierra, las quales todas se perdieron, y él fué por los moros jugado a las cañas, e así hubo el galardón de su malicia» [4].

Con el texto citado y una brevísima alusión al *Martyrologium* de Geddes, a la *Historia de España* de Mariana y al doctor Montalvo en su comentario al *Fuero Real*, despacha Menéndez Pelayo el complejo

[1] Juan de Mata Carriazo, *Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango (1442-1445)*, apud *Actas y Memorias de la Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria*. Memoria XXXV, Sesión 2, Madrid, año IV [1925], p. 37. Aludiré con frecuencia a este trabajo.

[2] Acerca de su relevante personalidad, cf. Atanasio López, O. F. M., *Confesores de la Familia Real de Aragón*, apud *Archivo Ibero-Americano*, XXXI [1929], pp. 330-36.

[3] Hermano de Diego de Valera, hijos del Maestro Cherino, físico de Juan II y tratadista de medicina. Cf. A. González Palencia, *Alonso Cherino, médico de Juan II*, apud *Boletín de la Bibl. Menéndez Pelayo*, Santander 1924, p. 42.

[4] *Crónica de Juan II*, año 36 (1442), cap. VI: *Bibl. de aut esp.* de Rivadeneira, t. 68, Madrid 1914, p. 608.

asunto de los herejes de Vizcaya, deplorando «como pérdida irreparable para la ciencia histórica la desaparición de los *autos de fray Alfonso* [1], no por los nombres de los reos, que poco importaban, sino por los datos que de seguro contenían aquellos papeles sobre doctrina, y que hoy nos permitirían establecer la filiación exacta de esta herejía, y sus probables relaciones con la de los *Alumbrados* de Toledo, Llerena y Sevilla en el siglo XVI (!)» [2].

En realidad no eran tan escasas, como suponía Menéndez Pelayo, las fuentes relativas a los sucesos heréticos de Vizcaya. Además de la *Crónica de Juan II*, los mencionan, con diversa amplitud, la *Cuarta Crónica General* [3], la *Historia de los Reyes Católicos* — obra, al parecer, de Valera y continuación de su *Crónica abreviada* —, Zurita en sus *Anales de la Corona de Aragón*, y Esteban de Garibay en su *Compendio historial* [4]. Merecen especial atención dos documentos conservados en el archivo municipal de Durango, y fechados, respectivamente, el 20 de agosto y el 2 de septiembre de 1444 [5]. Hemos de añadir, finalmente, dos notas de algún interés, aunque en ciertos detalles se apoyen tan sólo en una tradición oral más o menos corrompida. La primera fué enviada a Menéndez Pelayo por el Padre Justo Cuervo, en 1890, y dada a conocer por Bonilla y San Martín en la 2ª edición refundida de los *Heterodoxos* [6]; la segunda facilitada en

[1] Se conservaron los originales en el coro de la iglesia parroquial hasta que en 1828 mandó quemarlos un alcalde, «para evitar las burletas que hacían a los de Durango, preguntándoles por los *autos de Fr. Alfonso*». Cf. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, 2ª ed., IV, Madrid 1873, p. 458 y nota.

[2] *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III, cap, VI: ed. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, II, Madrid 1947, pp. 365-66.

[3] Traducción interpolada del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, impresa por el marqués de la Fuensanta del Valle a nombre de don Gonzalo de la Hinojosa, obispo de Burgos.

[4] Me abstengo de citar concretamente todas estas fuentes, porque su estudio constituye el objeto primordial de Carriazo en su mencionado artículo, y no es mi actual propósito insistir sobre ello.

[5] Da un resumen de su contenido Estanislao Jaime de Labayru, *Historia del Señorío de Bizcaya*, III, Bilbao 1899, pp. 109-111. Algunas incongruencias hacen sospechar que no los consultó directamente.

[6] Vol. III, pp. 147-48. Se ha conservado también en la reciente edición del Consejo, II, p. 367, nota D.

Vergara (1901) por el sacerdote durangués don Cirilo Aguirre al cronista de Vizcaya don Carmelo Echegaray [1].

A base de todas estas fuentes, ha escrito el señor Carriazo su citado artículo sobre los herejes de Durango como precursores de la Reforma. Clasifica dichas fuentes en tres grupos: *a)*, documentos del archivo de Durango, Crónica de Juan II y Cuarta Crónica General; *b)*, el pseudo-Bernáldez, Zurita, Garibay y Mariana, con valor poco diferente; *c)*, las dos notas aludidas, con preferencia la del presbítero Aguirre.

Después de unas breves reflexiones acerca del problema crítico en torno a las primeras crónicas, hace un estudio comparativo de los diversos textos, y, a base de su conformidad esencial en los puntos fundamentales, intenta reconstruir los hechos e inducir, con suma cautela, una conclusión positiva sobre el carácter doctrinal de la herejía de Durango [2].

Fijado así el estado actual de las investigaciones, mi propósito en estas breves notas se circunscribe a dos extremos: 1° Apoyado en nuevos documentos [3], ilustrar las andanzas de fray Alfonso de Mella, especie de segundo Turmeda, cuya celebridad, empero, no llegó a igualar — afortunadamente —, debido, sobre todo, a su falta de producción literaria y al corto espacio de tiempo que debió de morar entre los musulmanes granadinos. 2° Estudiar y editar su carta al rey Juan II de Castilla, escrita desde Granada; carta que, a más decidir, con toda seguridad, la naturaleza doctrinal de la herejía de Durango — sobre lo que discrepan las fuentes y vacila el propio Menéndez Pelayo — soluciona la cuestión de la patria chica de fray Alfonso, confirma el hecho de su huída al reino de Granada y nos permite fijar, con bastante aproximación, la fecha de sus predicaciones heréticas. Con ello disponemos de una sólida base para valorar cada uno de los textos analizados por Carriazo, y, al propio tiempo, discernir todo el

[1] La reproduce Carriazo, *Precursores*, pp. 47-49.

[2] *Actas y Memorias...*, año IV [1925], pp. 35-69.

[3] Me refiero particularmente a tres Breves pontificios conservados en los *Regesta Vaticana*, y editados con posterioridad al artículo de Carriazo, por el padre Ulrico Hűntemann, O. F. M., al reanudar la publicación del *Bullarium Franciscanum...*, Nova Series, t. I (1431-1455), ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1929.

alcance de sus deducciones personales, que, de ordinario, y aunque sólo hipotéticamente formuladas, se aproximan mucho a la verdad.

1. — FRAY ALFONSO DE MELLA

Carecemos en absoluto de noticias acerca de sus primeros años. Lo que parece indudable es que sea natural de Zamora, si hemos de dar fe a sus propias palabras en la carta al rey de Castilla: «Ego frater Alfonsus Zamorensis...» Incontrovertible parece, asimismo, que sea hermano del célebre cardenal Juan de Mella [1], ya que, aparte el testimonio de la *Crónica de Juan II*, de Mariana, Waddingo, etc., la poderosa influencia de este sabio purpurado cerca del papa Eugenio IV valió al inquieto fray Alfonso un trato sumamente benévolo por parte de dicho Pontífice, aun después de los más ruidosos extravíos del futuro heresiarca. Al parecer tuvieron otro hermano, llamado Fernando, que fué obispo titular de Lidda, en Palestina, y gobernó la diócesis de Zamora en ausencia de su hermano Juan. Sus padres se llamaban Fernando Mella y Catalina Alfonso [2].

Ignoramos la fecha y el lugar en que Mella ingresó en la Orden franciscana; tan sólo en la nota transmitida por el presbítero Aguirre a don Carmelo Echegaray se dice que tomó el hábito en un convento de la provincia de Santander, cerca de Laredo. De ello no hemos

[1] Nació en Zamora el año 1397; estudió en Salamanca, donde se doctoró en Decretos, y fué sucesivamente deán de Coria, capellán del Papa y oidor del Palacio Apostólico, referendario y notario apostólico, obispo de León y Zamora, Regente de la Cancillería Apostólica, y cardenal (1456). En 1458 fué nombrado obispo de Sigüenza, de cuya sede no pudo tomar posesión, debido a ciertas revueltas que allí surgieron. Murió en 1467, y fué sepultado en el Hospital de Santiago de los Españoles, en Roma. Cf. Cesáreo Fernández Duro, *Colección bibliográfico-biográfica de noticias referentes a la provincia de Zamora*, Madrid 1891, p. 452, nº 653. Escritos de este cardenal se conservan en los códices Vaticanos latinos 2.617, 2.688, 4.066; Vat. Pal. lat. 603, etc. En los volúmenes de los *Regesta Vaticana* aparece de continuo el nombre de este cardenal español, cuya personalidad excepcional no ha sido aún debidamente estudiada.

[2] Cf. José María Quadrado, *Valladolid, Palencia y Zamora (España: Sus monumentos y artes)*, Barcelona 1885, pp. 387-88.

podido encontrar, hasta el presente, confirmación documental, ni los cronistas franciscanos hacen la menor insinuación, aun aquellos que tratan «ex professo» de la intervención de Mella en las revueltas de Vizcaya, como son Lucas Waddingo — cuyo texto aduciremos luego — y el padre Diego Hurtado en su *Crónica de la Provincia de Castilla* [1].

En 1434 aparece ya fray Alfonso sometido a un proceso criminal, dando sentencia contra él una comisión de tres cardenales [2], quienes, entre otras penas, le impusieron la de morar recluído durante diez años en el convento de Santa María del Monte, en la ciudad de Perusa; pero Eugenio IV lo absuelve y rehabilita plenamente, permitiéndole trasladarse al convento de Santa María del Poyo [3], diócesis de Coria, en el cual debía residir por espacio de nueve años, consagrado a los ejercicios de la vida regular, pero con prohibición de confesar a personas seglares.

Partió fray Alfonso para su nueva morada del Poyo, en los reinos de Castilla; mas no hallando sosiego para su espíritu, abandonó dicha casa sin licencia de sus superiores y se presentó al Sumo Pontífice, que lo recibió benévolamente y lo absolvió, por segunda vez, de las penas e irregularidades contraídas, permitiéndole vivir en cualquier convento de la Orden, con prohibición de predicar en público, pero con facultad para oír confesiones; ordena a todos los superiores eclesiásticos — seculares y regulares — que no le molesten en manera alguna por los crímenes y excesos consignados en el proceso y aludidos en la sentencia contra él fulminada. El documento pontificio de la primera absolución no es conocido, pero se menciona en este segundo Breve, fechado en Florencia el 1° de marzo de 1435 [4].

[1] Es de 1712, y se conserva inédita en el archivo de los franciscanos de Pastrana (Guadalajara), Caj. 61, leg. 3. Trata de fray Alfonso de Mella en el lib. II, cap. XIX, f° 104 *v.*

[2] Formaban dicha comisión cardenalicia Juan de la Roche-Taillée, francés, Juan de Casanova, O. P., español, y el italiano Ardicino de «Porta Novaria».

[3] Estaba situado en el lugar del Cañizo, media legua distante de la villa de Alcañices, diócesis de Zamora, y pertenecía a la provincia franciscana de Santiago. Cf. Jacobo de Castro, O. F. M., *Arbol Cronológico de la Santa Provincia de Santiago*, parte I, Salamanca 1722, pp. 224-25.

[4] *Bullarium Franciscanum*, I, n. 156, pp. 80-81; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 373, f° 130 *v.*

Durante este mismo año — probablemente a su regreso del Poyo — encontramos a fray Alfonso en Florencia [1] solicitando cierta gracia para un monasterio de Toledo, petición que, por encargo del cardenal español Juan de Cervantes, examina el maestro salmantino Juan de Segovia con otro compañero y el propio Alfonso de Mella [2].

Por otro Breve, despachado en Florencia el 7 de febrero de 1436, Eugenio IV anula las licencias de predicar concedidas a fray Alfonso de Mella por el obispo franciscano fray Pedro Gracet, por cuanto ejercía el sagrado ministerio sin permiso de sus superiores [3].

Finalmente, Eugenio IV autoriza a fray Alfonso de Mella y a fray Francisco del Castillo para que, en el término de un mes, y aun sin licencia de sus superiores, puedan ingresar en algún monasterio de Cartujos o Benedictinos y allí permanecer sometidos a la vida monacal. Dicho Breve fué expedido en Bolonia el 5 de enero de 1437 [4].

Ignoramos si esta última decisión de Mella obedecería a un sincero arrepentimiento o sería fruto de una estudiada simulación, con el único fin de evitar las vehementes sospechas que iban infundiendo sus peligrosas doctrinas. Lo más probable es que no ingresase en los Cartujos ni en los Benedictinos, sino que anduviese errante desde este año de 1437 hasta su huída al reino de Granada, después de las revueltas heréticas de Vizcaya en torno a 1442. Como quiera que las fuentes conocidas sobre dichos sucesos son minuciosamente analizadas por Carriazo, nos abstenemos de insistir sobre ellas [5] y pasamos al segundo punto de estas notas.

[1] Aquí se hallaba a la sazón la corte pontificia, debido a la revolución que había estallado en Roma el año anterior, y de la que se había librado Eugenio IV, gracias a los buenos servicios de Juan de Mella.

[2] Cf. carta de Juan de Segovia a Juan Germain, obispo cabilonense y consejero del duque de Borgoña; está fechada el 18-XII-1455: cod. Vat. lat. 2.923, fº 135 *v*; otra copia en la Bibl. Univer. de Salamanca, ms. 55, fº 211 *v*. Utilizo ampliamente esta carta en mi trabajo sobre *Juan de Segovia y el problema islámico*.

[3] *Bull. Franc.*, I, N. 213, pp. 103-104; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 374, fº 37. Acerca de Pedro Gracet, cf. Atanasio López, *El Franciscanismo en España durante los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V, a la luz de los documentos vaticanos*, apud *Archivo Ibero-Americano*, XXXV [1932], pp. 207, 376-77.

[4] *Bull. Franc.*, I, N. 270, pp. 123-24; tomado de los *Reg. Vat.*, t. 366, fº 187 *v*.

[5] Como complemento, citaré las palabras del más célebre analista franciscano

2. — CARTA DE FRAY ALFONSO AL REY DE CASTILLA

Hemos de advertir, en primer lugar, que las breves líneas puestas al frente de esta carta en el códice vaticano, en las que se indica su objeto principal, son aditamento de algún copista que ignoraba la fecha en que fray Alfonso y sus secuaces habían huído a Granada, por lo cual se expresa vagamente: «... et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440».

Cierto es que en punto a cronología no existe uniformidad entre las fuentes. Así, en la *Crónica de Juan II* se ponen tales sucesos en 1442; la *Cuarta Crónica General* los sitúa entre 1445 — batalla de Olmedo — y 1453 — muerte de don Alvaro de Luna —; los documentos del archivo municipal de Durango refieren la intervención de las autoridades locales en 1444, indicando, empero, que la difusión de tales doctrinas se había iniciado años atrás, ya que en uno de ellos se exhorta instantemente a los vecinos de la villa a que cooperen con su alcalde y regidores, a fin de que sea «ejecutada la justicia de Dios e del rey» contra todos aquellos que «fuesen fallados [herejes] de veinte años a esta parte». Aunque tal fecha no haya de tomarse al pie de la letra, nos parece probable la conjetura de Carriazo, al situar las primeras predicaciones de fray Alfonso entre 1425-1430. Hacia este último año, o tal vez un poco después, es verosímil que empezasen las sospechas y acusaciones contra él, culminando en el proceso sustanciado por la comisión cardenalicia en 1434.

En 1442 debió reaparecer en Durango la herejía con un cariz tan

Lucas Waddingo, *Annales Minorum*, 2ª ed., XI, Quaracchi 1932; an. 1442, N. XVI: «Incidit hoc tempore in errores et turpitudinem Fraticellorum frater Alphonsus Mella, Joannis Melle Episcopi Zamorensis et S. R. E. Cardinalis germanus frater; quae dum Durangi in Cantabria seminat, mittitur a Joanne Rege, ut comprehendat, frater Franciscus a Soria, vir doctissimus, et piissimo Regi gratissimus, quem sepe laudant historiae Hispaniae, et consiliarum adhibuise Regem in arduis negotiis Comitis stabuli Alvari de Luna commemorant. Fugit Alphonsus Granatam ubi male periit. De infectis ea persuasione quaestiones habitae sunt, plerique vivi combusti». Excepto la alusión a los errores de los fraticelos, lo demás está basado en la *Crónica de Juan II*.

desagradable, que el rey Juan II juzgó necesario prender y castigar a los perturbadores, especialmente a fray Alfonso de Mella.

Se deduce claramente del texto de la carta que Mella tuvo como auxiliares en la propagación de sus doctrinas a otros religiosos de su Orden, quienes, asimismo, le siguieron en su fuga al reino de Granada [1].

Los pasajes aducidos en la nota precedente, así como todo el contexto de la carta, vienen a confirmar las palabras de la *Cuarta Crónica General:* «... acaesció que en Durango, que es en las montañas de Vizcaya, se levantó una grand heregía entre los omes e mujeres de aquella tierra, que por cabsa de algunos sermones e predicaciones que ficieron unos frailes de Sant Francisco de la observancia...» [2].

Indudablemente, el problema que aparecía más complejo en torno a los herejes de Durango, era su carácter doctrinal, y en la solución definitiva de este punto radica, a nuestro juicio, la capital importancia de esta carta, único escrito conocido de fray Alfonso de Mella.

Nada nos dicen sobre el particular los documentos de Durango ni la *Crónica de Juan II.* La *Cuarta Crónica General* afirma que las

[1] «Cum debita reverentia osculando vestras manus, recommendo me Dominationi Vestre, que prout credo, iam scivit quomodo ego frater Alfonsus Zamorensis cum aliquibus aliis religionis mee transivimus et stamus ad presens in regno Granate... Igitur, magnificentissime, benignissime et nobilis domine, ego dictus frater Alfonsus, cum dictis sociis meis... Iste sunt, o domine, cause que me, et illos qui mecum sunt, moverunt ad transeundum in dictum regnum [Granada]. etc.»

[2] *Colec. de doc. inéd. para la Historia de España,* t. 106, p. 137. Uno de los documentos del archivo de Durango nos ha conservado el nombre de fray Guillén, colega de fray Alfonso en sus predicaciones heréticas. El 22 de marzo de 1925 comunicaba don Carmelo Echegaray al señor Carriazo *(Precursores,* páginas 38-39) la imposibilidad de examinar entonces dichos documentos por hallarse amontonados los legajos, debido a las obras que se estaban realizando en la casa consistorial. Aunque para mi actual propósito no ofrecían especial interés (a juzgar por el extracto de Labayru), quise compulsarlos directamente, y rogué a mi hermano en hábito R. Padre Juan Ruiz de Larrinaga, cronista de la Provincia franciscana de Cantabria, hiciese fotografiarlos cuidadosamente. Me comunicó, en atenta carta, la dificultad de complacerme, ya que desde la Exposición Etnográfica de San Sebastián, a donde fueron llevados (1904), no se habían devuelto a su respectivo lugar. Él mismo quiso verlos en 1929 y 1943, pero la prosecución de las obras en la casa consistorial imposibilitaba toda búsqueda.

predicaciones se dirigían «contra el santo matrimonio», que «facían adulterio e fornicación los omes e las mugeres», y que los herejes se llamaban «a los unos Sant Pedro e a los otros Sant Pablo e nombres de otros santos e santas» [1].

Zurita no hace la menor insinuación acerca de la doctrina. Garibay puntualiza que, debido a las predicaciones de Mella — «falso religioso» —, comenzaron a extenderse «en Durango, villa del señorío de Vizcaya, y en algunas otras partes de la merindad..., los errores de los *Fratricellos*» [2]. A Garibay sigue probablemente Mariana, al escribir que la segunda ocasión de las alteraciones de Vizcaya fué «que se levantó cierta herejía de los *Fratricellos*, deshonesta y mala, y se despertó de nuevo en Durango» [3]. Menéndez Pelayo parece inclinarse ante la autoridad de Mariana, después de cuyas palabras añade concisamente: «una especie de *Alumbrados*» [4]. Además de las opiniones consignadas, se propusieron otras, a todas luces, menos congruentes, y algunas abiertamente disparatadas, como las de Martínez de la Puente y del escritor inglés Miguel Eddes [5].

De intento hemos relegado al postrer lugar la reseña de un dictamen, cuyo autor aparece muy bien informado del verdadero carácter doctrinal de la herejía de Durango. Nos referimos a Diego de Valera, cuya es, según los modernos investigadores, *la Historia de los Reyes Católicos* — mal atribuída a Bernáldez —, donde escribe lo siguiente:

«... Algunos de los otros, tomando yrróneas opiniones, como fueron los de Durango e otros que creyeron non aver otra cosa que nascer e morir, *algunos que quisieron entender la sacra scriptura en otra manera de como la entendieron los santos doctores de la Yglesia*» [6].

En esta última frase está consignada la directriz fundamental de la herejía de Vizcaya, a juzgar por la carta de fray Alfonso de Mella. La nueva interpretación de la Sagrada Escritura — aun contraria al

1 *Colec. de doc. inéd.*, t. 106, p. 137.

2 E. de Garibay, *Compendio historial*, Barcelona 1628, p. 476.

3 *Historia de España*, lib. XXI, cap. XVII, *Bibl. de aut. esp.*, t. 31, p. 118.

4 *Heterodoxos*, III, p. 366.

5 Las recoge Carriazo, *Precursores*, pp. 63-64; para otros autores, páginas 64-67.

6 Transcripción de Carriazo, *Precursores*, p. 61.

sentir de los antiguos Doctores — es el argumento más poderoso que esgrime el heresiarca ante el rey de Castilla, para justificar su proceder y defenderse de las graves acusaciones contra él formuladas. Traduciré, tan solo por vía de ejemplo, uno de sus pasajes:

«Señor: La segunda causa [de su huída a Granada] fué que plugo al Dios altísimo, quien inspira a cada uno según le place, manifestarme que su santa Ley y los santos Evangelios no han sido aún suficientemente declarados por los antiguos doctores, conforme a la auténtica verdad que en ellos se contiene, necesitando, por ende, una nueva y urgente exposición para conocimiento de los que todavía permanecen sumidos en las tinieblas de la infidelidad y, sin embargo, se creen caminar en medio de la clarísima luz de la fe. Mas no pude manifestar claramente mi sentir entre los cristianos, debido a su desconfianza y a la crueldad de las leyes rígidas y sobremanera injustas establecidas contra quienes, en materia de fe, opinan diversamente de los antiguos doctores.»

Luego exhorta fray Alfonso al rey de Castilla a que reflexione sobre el modo de proceder de Dios, que no ha realizado sus maravillosas obras en un solo momento ni en un mismo día, sino sucesivamente y en diversos tiempos, como se advierte, sobre todo, en la creación y en la especial providencia sobre el pueblo de Israel, enviándole patriarcas, profetas, jueces y reyes, según convenía a la necesidad de los tiempos y a la gloria de su santo nombre.

«Por idéntica manera — concluye Mella — poderoso es Él para declarar ahora por boca de sus humildes siervos, pobres de ciencia y mundana filosofía, los profundos misterios de las divinas Escrituras, que hasta el presente permanecen selladas para quienes se consideran, a sus ojos, prudentes y sabios.»

Aquí hemos de hacer justicia a la clara intuición de Carriazo, quien, aun sin disponer de una sólida base fundamental — como la carta que ante nosotros tenemos — y soslayando la opinión de Menéndez Pelayo, concedió excepcional importancia al testimonio contenido en la *Historia de los Reyes Católicos*, al escribir lo que sigue:

«Tiene un valor extraordinario la indicación sobre la doctrina de los de Durango que encontramos en la Crónica inédita de Diego de Valera, cuando dice que algunos quisieron entender la Sagrada Escritura de otra manera de como la entendieron los santos doctores de

la Iglesia. Esto es, con todas las consecuencias, la teoría de libre interpretación de la Biblia» [1].

Cierto es que algunos pasajes de la carta insinúan estrecha afinidad con los errores de *fraticelos* y *alumbrados*, pero, a mi ver, la esencia de esta herejía radica en la libre interpretación de la Biblia, de donde se derivarían las restantes doctrinas. «Ubi est spiritus Domini, ibi libertas», dice Mella, apropiándose las palabras del Apóstol (*II Cor.* 3, 17). «Por esto — escribe acertadamente Carriazo — Mella pudiera haber sido [en España] lo que Wiclef en Inglaterra y Juan Hus en Bohemia» [2]: precursor de la Reforma.

La razón postrera aducida por Mella en favor de su huída a tierra de moros, es la ortodoxia de la religión islámica.

«Los sarracenos — escribe — no son infieles, como allá [entre cristianos] se afirma, antes por el contrario, son católicos y fieles; creen en un solo Dios verdadero, creador del cielo y de la tierra, al cual adoran con gran fe, temor, humildad, reverencia y devoción, y a quien honran en todas sus acciones y palabras. Y ojalá quienes se dicen cristianos lo temiesen, obedeciesen, adorasen y honrasen con tanta reverencia y temor» [3]. De esto concluye Mella que el rey de Castilla debe procurar se discutan públicamente tales doctrinas, a fin de que a todos se manifieste claramente la verdad.

Termina la carta—hablando también en nombre de sus colegas—: «Item sumus dispositi credere, reddere rationem de nobis et de omnibus rebus quas usque hodie fecerimus et dixerimus et ibi et hic».

En cuanto a la muerte de Alfonso de Mella nada sabemos en concreto. La *Crónica de Juan II* dice que «fué por los moros jugado a las cañas [4], e así hubo el galardón de su malicia». Glosando este pa-

[1] Carriazo, *Precursores*, p. 69. Es verosímil que Valera obtuviese información directa de su hermano, uno de los enviados de Juan II para «hacer la pesquisa» acerca de la herejía de Durango, según advertimos anteriormente.

[2] Carriazo, *Precursores*, p. 69.

[3] Esta reacción psicológica, nacida del contraste entre las abominables doctrinas atribuídas a los musulmanes y la realidad de sus verdades teológicas, la experimentaron también otros muchos espíritus menos desequilibrados que el de fray Alfonso de Mella. Tal vez nos ocupemos de esto en otra ocasión.

[4] Acerca de este juego, cf. J. Martínez de la Puente, *Epítome de la Crónica de Juan II*, Madrid 1678, p. 234.

saje escribe Mariana: «Él mismo, no se sabe por qué causa, pero fué acañavereado por los moros, muerte conforme a la vida y secta que siguió». El analista Waddingo dice escuetamente: «Male periit».

En las fuentes árabes a nuestro alcance no hemos descubierto, hasta la fecha, vestigios de fray Alfonso de Mella entre los musulmanes granadinos.

APÉNDICE[1]

Littera per fratres de observantia se dicentes ad regem Castelle missa, super habenda disputatione in favorem legis Mahometi, tanquam sub zelo declarande evangelice legis, et transierunt in regnum Granate circa annos Domini 1440.

Excellentissime princeps et domine rex: Cum debita reverentia osculando vestras manus, humiliter recommendo me Dominationi Vestre, que, prout credo, iam scivit quomodo ego frater Alfonsus Zamorensis, cum aliquibus aliis religionis mee, transivimus et stamus ad presens in regno Granate. Et quantum causa vel cause propter quas transivimus Vestre Dominationi sunt dubie, tantum ego existimo Vestre Altitudini magis suspectas esse. Tamen, o domine, cum omni veritate loquendo, sicut religioso meo domino et meo regi, sciat Vestra Dominatio quod transitus nostri ad dictum regnum sunt cause sequentes. Prima, quia a XII annis citra, paulo plus aut minus temporibus, non propter malitias neque alia delicta que ego commiseram inter christianos, cum quibus fui conversatus, sed duntaxat propter predicare veritatem sancti evangelii sicut est declarata per sanctos doctores et decreta, clerici irreligiosi, cum auxilio et favore regum et principum et aliorum dominorum, per diversos modos usque ad mortem fuerunt me persecuti, quemadmodum Dominatio Vestra bene scit.

Ego autem, domine, videns quod persecutiones supradictorum

[1] En el traslado de esta carta me ajustaré, de ordinario, a las «Normas de transcripción y edición de textos y documentos», elaboradas por la Escuela de Estudios Medievales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944.

non cessabant, ymmo dietim crescebant contra me, putavi dare locum ire sue et segregare me per aliquot tempus, sicuti fecit Ihesus Christus et nobis mandavit quod faceremus, dicens: «Si vos persequuntur in una civitate, fugite ad aliam» (Mt. 10, 23).

Secunda causa, o domine, fuit quoniam placuit altissimo Deo, qui secundum quod ei placet inspirat, declarare in corde meo // f. 181 // suam sanctam legem et sancta evangelia usque in diem presentem non fuisse declarata per doctores preteritos sufficienter secundum propriam veritatem quam continent, ymmo indigent necessaria, nova et subita declaratione ad illuminationem illorum qui stant in tenebris infidelitatis et arbitrantur se ambulare cum luce clarissimo fidei, et, domine, quoniam inter christianos non potui cor meum manifestare quemadmodum ei, quod supra dictum est, convenit, propter incredulitatem illorum et propter crudelitatem rigidarum iniustissimarum legum que statute sunt per eos contra illos qui aliud sentiunt, in fide, quam doctores preteriti senserunt.

Iste sunt, o domine, cause que me, et illos qui mecum sunt, moverunt ad transeundum in dictum regnum. Propter quod, o domine, humiliter et cum illa instantia qua debeo et possum, Vestre Excelse Dominationi supplico, et ex parte altissimi Dei admoneo, quod visis presentibus, Vestre Dominationi placeat, una cum vestro sapienti consilio, super eo quod supra dictum est videre et practicare et cum sancta deliberatione super eo providere, destinando huc providos et honestos religiosos de observantia suarum regularum, zelatores fidei et sapientes in lege, qui sufficientes sint ad intelligendum et examinandum ea que per nos fuerunt proposita. Qui etiam sint humiles et benigni ad recipiendum et credendum id quod secundum rationem debet credi et recipi, et, e contrario, sint fortes et constantes ad resistendum illi quod secundum rationem non fuerit, et ad defendendum veritatem sancte fidei, non cum inflato spiritu vanitatis et ambitionis, nec cum furore et perfida contentione, sed cum fideli auctoritate et legittima ratione, declarando et notificando Vestre Alte Dominationi illas res et dubietates, quas monere intendimus non esse parve estimationis et valoris; ymmo sunt talia, que merentur esse audita pacata mente, et cum magno iudicio examina- // f. 181 v // -ta et practicata, et si sic non fuerit, posset de hoc nasci magnum descrimen et preiudicium toti christianitati.

Igitur, magnificentissime et benignissime et nobilis domine, ego dictus frater Alfonsus, cum dictis sociis meis, postulamus audientiam cum benignitate, eo quod sumus veritatis fidei declaratores ad maiorem gloriam Domini nostri, et non volumus, priusquam simus auditi a sapientibus christianis, aliam novitatem aut scandalum movere contra id quod dicti christiani credunt et sequuntur. Vestra Sublimis Dominatio, pacifice et sine alio strepitu turbationis aut rugitus, debet nobis concedere dictam audientiam, quoniam si contrarium sequi deberet, quod de Vestra Benigna Dominatione non speratur, sequeretur vestre nobilissime corone modicus honor. Et nos, indigni servi Dei, in tali casu essemus excusati, proponendo in publico id quod hactenus, Deo vivo inspirante, sentimus. Et non despiciat Vestra Altitudo nostram insufficientiam et rusticitatem; nam potens est Deus dare nobis os et sapientiam, cui non possint resistere et contradicere nostri adversarii, quorum sapientia stultitia est apud Deum (I Cor. 3, 19).

Recordari, o domine, etiam debet Vestra Dominatio, Dominum nostrum Deum non fecisse opera sua solum in uno die, cuius opera usque in presens non cognoscimus esse completa, sed in diversis temporibus diversa opera, procedendo, fecit per suos sanctos servos, sicut manifeste apparet per distinctiones temporum et opera excellentiora in illis mirabiliter facta; nam creatis bestiis sexto die, creavit hominem cui eas subiugaret, et multiplicatis filiorum Ade, misit Noe qui liberaret in archa electos suos, et postea in Abraham fideli per signum circuncisionis electum populum suum separavit ab ydolatris, et postmodum in Moyse salvavit populum suum de magna captivitate, quem per Josue introduxit in // f. 182 // terram promissionis; et per David postea dedit illi pacem et victoriam de hostibus suis, et per Salomonem fecit eis templum in quo adorarent, et per Zorobabel, postquam fuit crematum, iterum edificavit illud, et per eundem docuit legem, que oblivioni tradita erat a filiis Israel, et per Mathatiam ac per filios suos liberavit sanctam civitatem ab incircuncisis, et postea per sanctum Johannem Baptistam prenunciavit in baptismo aque adventum Justi.

Et postquam Ihesus Christus manifestavit veritatem in mundo, qui usque hodie non est cognitus a mundo, nam tradidit eis novum iter, sed coopertum carne sua, quam opus est ut comedat, qui cum sapore desiderat adorare suam sanctam divinitatem. Magna opera fuerunt

ista, o domine, tamen non omnia facta in uno die nec in uno anno nec in uno tempore. Igitur, qui tales et tam magnas res fecit in diversis temporibus, vel cuando ei placebit facere opera similia vel maiora, et specialiter cum spiritus Ihesu Christi significet clare in cordibus et intellectibus suorum servitorum in presentibus temporibus esse repositam et reservatam gratiam in finali benedictione et consolatione electorum suorum, multo amplius quam in aliis preteritis temporibus, quia necessaria conclusit Sacra Scriptura quod ille qui moriens descendit de Oriente, incipiendo in Abel, ad inferiores partes terre, que sunt partes occidentales, subiecte, pro maiori parte, Dominationi Vestre, quod ab inde potenter resuscitet eos cum maiori claritate, et sit gloria domus secunde maior quam prime (Ag. 2, 10), sicut nobis promissum est in prophètis et per Spiritum Sanctum, cui soli attribuitur in sacrosancto septenario, et non antea, facere suam sanctam Ecclesiam unicam et catholicam, quomodo nunquam fuit usque modo.

Et certissime, o domine, omnes illi per quos Domino nostro Deo placuit facere magna opera sua et mirabilia in dictis temporibus // f° 182 *v* // et in aliis multis hominibus qui fuerunt mortales et parve reputationis in suis principiis, quos tamen ille qui semper est inmortalis, per processum temporum et post multas angustias, voluit exaltare et manifestare virtutem et veritatem illorum omnibus gentibus, qui, simili modo, in presenti potens est per suos humiles servos, pauperes scientie et mundane philosophie, declarare misteria profunda divinarum Scripturarum, que usque modo permanent clausa illis quibus videtur se esse prudentes et sapientes in oculis suis.

Et non dubitet Vestra Sublimis Dominatio, o domine, nec indurescat cor vestrum sicut cor Pharaonis, nec despiciat divinum consilium sicut fecit Herodes cum doctoribus Iherusalem, quia notorium est et firmatum pro veritate, tantum infantem natum rusticis pastoribus fuisse nuntiatum, quem sapientes templi non cognoverunt; et piscatores absque litteris crediderunt et secuti sunt illum quem sapientes transfixerunt.

Igitur, nobilissime et excellentissime domine, si placuit Vestre Dominationi cum patientia audere et facere congregari vestros sapientes ad magnam diem Domini, qui valde propinque desuper eos venit, potens est Deus vivus, in quem credimus, consumere per ignem cremantem nostrum sacrificium vespertinum, et per nos indignos ser-

vos suos cecidere cum gladio spiritualis veritatis infideles sacerdotes Baal et lucorum, qui tanto tempore tenent deceptum populum Domini et faciunt eum claudicare in duas partes. Item potens est dare per nos aquam vivam de celo spiritualis doctrine cum quo renovetur facies terre et vivant in spiritu omnes qui hactenus carne moriebantur, in novitate vite spiritualis et spiritualis cognitionis, dantes de nobis laudes, gloriam illi qui post tantas palpabiles tenebras fecit tam claram lucem et pie illuminavit cecum populum, qui de utero matris sue cecus fuerat natus, // f° 183 // patre et matre non peccantibus quare cecus nasceretur, sed ut in eo manifestarentur mirabilia opera illius qui hactenus omnia conclusit in incredulitate pro salute omnium hominum.

Consideret modo, o domine, Vestra Sublimis Nobilitas, quam pie magnus rex Assuerus, post primum convivium, quod duravit centum octuaginta diebus, qui reddivit sex menses, convivavit reginam Vasti, ut, posito dyademate in capite suo, monstraret pulchritudinem suam illis qui erant in secundo convivio, quod duravit per septem dies et non amplius. Et quia despexit vocem convivantis et noluit venire ad imperium regis, fuit despecta ut regina non esset illa que in convivio feminarum sedens, dicebat: «Sedeo regina, et gemitum ac planctum amplius non videbo», et tunc venit super eam, quam illa significat, sterilitas et viduitas, totum in die uno.

Omnia que dicta sunt, sicut omnia alia in sanctis Scripturis contenta, illis tunc in figura contingebant (I Cor. 10, 11) et fuerunt scripta ad correctionem nostram qui sumus in fine temporum illorum qui regnant, sed non ex Deo, volentium stauere suam iustitiam iustitie Dei non esse subiectam, quorum finis est interitus et perditio, qui cum suis funiculis modice firmitatis putant se posse detinere veritatem, Ihesum Christum, ut non exeat de sepulcro veteris Scripture, cooperto nova Scriptura, tertia die, qui est Spiritus Sancti, qui declarat nobis omnia que primo in proverbiis audieramus, et adducit nos de igne legalis servitutis hominum in perfecta libertate legis divine, quia iuxta Apostolum: «Ubi est spiritus Domini, ibi libertas» (II Cor. 3, 17).

Propter omnes supra dictas causas, o domine, stantes nos supra dicti in dicto regno, et diligenter perscrutantes et examinantes fidem quam sarraceni tenent et credunt, reperimus dictos sarracenos non esse

infideles, sicut illuc dicitur, quinymmo reperimus eos esse catholicos et fideles et credentes in solum verum Deum, creatorem celi et terre, quem // f° 183 *v* // cum tanta fide, timore, humilitate, reverentia et devotione adorant et honorant in omnibus suis factis et dictis. Et placeret Deo, quod illi qui dicunt se christianos timerent eum, crederent, adorarent et honorarent cum tanta reverentia et timore. Item reperimus dictos sarracenos credentes et confitentes omnia sancta facta et dicta Ihesu Christi, quem, multo amplius quam christiani, in suis verbis et factis honorant, credentes de ipso quod secundum rationem potest et debet creditum esse. Reperimus etiam eos dispositos audire et auscultare omne illud quod secundum rationem potest verificari; secundum quas rationes in eis repertas veraciter cognoscimus Deum non esse duntaxat Deum christianorum, sed esse Deum omnium illorum qui recte credunt in eum, et per digna opera adimplent mandata sua. Et quod Deus non est acceptor personarum, cum sit pater omnium et sit illi cura de omnibus (Sap. 6, 8) nam oculi omnium respiciunt in eum, qui non vult mortem peccatoris (Ez. 33, 11), nec delectatur in perditione morientium.

Et quoniam tam sublimium, tam nobilium et excellentium factorum Dominus noster Deus per suam mirabilem dispositionem providit venire in temporibus vestris, o domine rex, apparet nobis Dominationem Vestram super eo debere statim providere, cum sapiente consilio illorum qui reperti fuerint zelatores esse sancte fidei legis, non cum fastu illorum qui suis perversis operibus probantur manifeste synagogam esse Sathane et non Ecclesiam Ihesu Christi, vel illorum qui volunt alio strepitu aut alio indebito modo procedere. Quod tamen, o prudentissime domine, de Vestra Dominatione via aliqua non speramus, maxime cum simus dispositi, cum omni veritate et sine aliqua acceptione alia, audire et credere omne id quod per rationem et aucthoritatem Scripture debet legittime credi.

Item sumus dispositi credere, reddere rationem de nobis et de omnibus rebus quas usque hodie fecerimus et dixerimus et ibi et hic.

(Cód. Vat. lat. 2.923, f^os^ 180 *v*-183 *v*).

DARÍO CABANELAS, O. F. M.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Rosenthal.
Historia de las ideas y de las ciencias. — *Filosofía:* Vajda.
Historia y Geografía. — Gavira.
Filología y Literatura. — Elisséeff.
Arte y Arqueología. — Bishr Farès.

OBRAS GENERALES

Rosenthal, Fr., *The technique and approach of muslim Scholarship. (Analecta orientalia*, 24.) In-4°, xi-74 pp. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1947.

Monografía breve, pero nutrida y original en sumo grado por el plan y por los materiales. Algunas disertaciones se han escrito sobre aspectos o puntos particulares de la metodología científica en el Islam, pero es sin duda alguna Rosenthal el primero que aborda este estudio en toda su amplitud. Una historia acabada de este sector de la vida del espíritu en el Islam es todavía irrealizable por falta de suficiente documentación. Con todo, la obra de que tratamos representa una tentativa meritoria y estimulante, digna de ser conocida por todos los que se interesan por el estudio del Islam o simplemente de la historia de la cultura.

En número reducido de páginas contiene esta obrita un caudal enorme de información. Y nótese que los abundantes materiales en ella utilizados no han sido recogidos, a lo que parece, con miras a esta publicación; más bien dan la impresión de notas reunidas por el

autor a lo largo de sus variadísimas lecturas, completadas con búsquedas personales y reunidas con cierto plan en la obra que nos ocupa. Para dar una idea, siquiera sumaria, de la misma, nos ceñiremos a resumir este plan. Ello bastará para apreciar la sugestiva variedad de puntos de vista tratados por el autor. *Introducción* y respuesta a eventuales objeciones. — *Primera parte*. La palabra escrita, como fuente de conocimientos. Comprende numerosos artículos sobre los manuscritos: búsqueda, compulsación, variantes, dificultades creadas por la escritura árabe, conjeturas, respeto de la tradición manuscrita, abreviaturas, referencias, citas, notas, tablas, etc. — *Segunda parte*. Método crítico. Indicación de las fuentes, exactitud en las citas, fraudes literarios, espíritu crítico, etc. — *Tercera parte*. Investigación, evolución, progreso. Especialización y enciclopedismo, originalidad, experimentación y observación, evolución individual y colectiva, interdependencia de las civilizaciones.

Estos títulos revelan un espíritu abierto y atento a toda manifestación de la cultura. Añádase que para ilustrarlos no se ha contentado el autor con espigar en los autores clásicos, conocidos por cualquiera que haya saludado el arabismo, sino que aduce testimonios de obras de uso menos corriente, y, por otra parte, establece comparaciones con actitudes análogas de pensadores occidentales y utiliza monografías sobre materias afines relativas a sectores ajenos al orientalismo. Dado el carácter de la obra y su abundancia de detalles, es difícil resumirla. Limitémonos a entresacar algunos datos, a título de ejemplo, que darán una idea de su interés y novedad: la cuestión de las notas, marginales o al pie de las páginas, con una bibliografía sugestiva (pp. 39-40); la confesión de la propia ignorancia y su papel en la adquisición de la ciencia, con citas de dichos de autores y proverbios orientales, e incluso de una máxima de Franklin que se creería traducida del árabe (p. 62); testimonio de Ŷuzaŷāni sobre la facilidad con que Avicena se hacía cargo del valor de una obra nueva (p. 63); pero, sobre todo, el último artículo sobre las relaciones mutuas entre diversas civilizaciones, cuestión muy agitada en la época de los nacionalismos persa, árabe y otros: el autor utiliza la obra de Ibn Miskawayh, *La Sabiduría eterna*, y aduce interesantísimos pasajes de varios autores sobre las cualidades de los distintos pueblos y razas.

Al mismo tiempo que acumula datos, Rosenthal se esfuerza por leer en el alma de los sabios musulmanes, y pone empeño en refutar ciertas acusaciones triviales bastante acreditadas en Europa; por ejemplo, la tacha de fatalismo y credulidad. R. reconoce que dicho «fatalismo» no impidió al Islam ponerse a la cabeza de la cultura en la Edad Media, a la vez que atribuye a las condiciones sociales y económicas cierto influjo en el nivel cultural de la misma. Observa, y con razón, que el Occidente no demostró mayor espíritu crítico frente a las relaciones de Marco Polo que el autor del *Fihrist* respecto a sus informadores sobre la China.

No cabe duda que un estudio tan serio y concienzudo contribuirá al mejor conocimiento de aquellos «hombres» que en la *dār al-islām* consagraron sus esfuerzos al descubrimiento de la verdad. — *Esteban Lator, S. I.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

FILOSOFÍA

Vajda, Georges. — *Une version hébraïque inconnue des «Cercles imaginaires» de Baṭalyawsī.* En «Semitic Studies in Memory of Immanuel Lőw», Budapest 1947, pp. 202-204.

Hasta hoy sólo se conocía una versión hebrea del *Kitāb al-ḥadā'iq:* la de Samuel b. Tibbon, publicada por David Kaufmann (Leipzig 1880). Vajda muestra en pocas líneas que la obra que figura descrita en el *Catalogue des Manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Imperiale* (Paris 1866, p. 148) es una versión anónima de la obra del Baṭalyawsī, mucho más literaria que la única que hasta ahora conocíamos. El texto árabe (manuscrito único de la Biblioteca Real de Berlín, n° 2.303, f^{os} 167 *b*-195 *a*) fué, como es sabido, editado por primera vez y traducido al español en esta misma revista por el llorado maestro Asín Palacios: *Ibn al-Sīd de Badajoz y su «Libro de los Cercos» («Kitāb al-ḥadā'iq»)*, Al-Andalus, V [1940], pp. 45-154. — *J. Vernet.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

GAVIRA, J., *El viajero español por Marruecos, don Joaquín Gatell, (el «Kaid Ismail»).* — Instituto de Estudios Africanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1949, 174 páginas, en 4°, con varias láminas fuera de texto.

Poquísimos serán los españoles que tengan noticia de don Joaquín Gatell (1826-1879), catalán, de buena familia, seminarista en Tarragona, estudiante de Derecho en Barcelona y de orientalismo en Londres, atraído locamente por el África y por el espíritu de aventura, que, tras la guerra hispano-marroquí del 60, llegó a Comandante de la artillería del sultán Sīdī Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān, recorrió luego el Sūs como explorador, y regresó en 1865 a España, donde siempre soñó, sin que volviera a logrársele, retornar a tierras magribīes.

El diario, redactado en lengua francesa, de la expedición que el sultán Sīdī Muḥammad hizo en 1862 contra unas tribus rebeldes, a la que iba incorporado Gatell, fué publicado con mutilaciones en el n° 1 de la hoy rarísima *Colección Geográfica,* publicada por la antigua Sociedad Geográfica de Madrid, actualmente Real Sociedad Geográfica. El bibliotecario perpetuo de la misma, Dr. J. Gavira, ha hallado en el archivo de la Sociedad el manuscrito de Gatell, lo ha traducido íntegramente de nuevo y lo ha publicado en este volumen, encabezándolo con un breve prólogo, y haciéndolo seguir, como muestra, de otros originales de Gatell, también conservados, entre muchos más, en la biblioteca de la Sociedad: el comienzo de un ingenuo *Manual del viajero explorador en África,* una breve *Descripción del Sūs,* el itinerario *De Tarudant a Tauretta* y la descripción de las *Ruinas de Akunibis y portuguesas de Tamanar.* Ilustran el volumen reproducciones, fuera de texto, de algunos dibujos, planos y retratos a lápiz, hechos por el mismo Gatell.

Nuestro explorador, aunque nunca disimuló su condición de español y cristiano, es un Alí Bey el Abbasí (catalán como él) de infinita menor cuantía, y, para nuestro gusto, inferior también a Murga, «el Moro Vizcaíno». Como escritor no pasa de muy mediano, sin que

le falte cierto sentido de lo pintoresco y una simpática naturalidad. Muchas de las cosas que cuenta, información rara en su tiempo, son hoy archisabidas. Otros menudos datos son, en cambio, interesantes. En general, ha hecho perfectamente el Dr. Gavira en darnos a conocer estos escritos, que, en ocasiones concretas e imprevisibles, pueden ser hasta inapreciables, y que, en todo caso, son un indicio de la eterna curiosidad española por las cosas de África, del espíritu aventurero de la raza y de la sensibilidad romántica ante el Islam. La pintura del imperio marroquí de Sīdī Muḥammad, recién derrotado por España, es ajustada al modelo y resulta tan grotesca como desoladora. Señalemos entre muchos otros datos curiosos, las andanzas, como santón, de un renegado catalán llamado Soler (pp. 66-67) y el proyecto de construcción de un trono nuevo para el Sultán (pp. 106-107); trono que dibujó Gatell y que había de ser de madera dorada con cojines de seda verde, pero para cuya realización no recibió Gatell más materias colorantes que un poco de azafrán y otro poco de añil. Gatell acaba su diario con esta frase reveladora: «para permanecer aquí hace falta el corazón de un toro» (p. 116).

El Dr. Gavira no ha añadido a su edición ninguna nota. Su traducción es aceptable, ya que el original no debe de tolerar mayores filigranas. Alguna vez se le ha escapado algún desliz; por ejemplo, en la p. 36: «en el *nombre* de tropas no incluyo al Majzén», es evidente que se trata del francés *nombre* = *número*. La breve composición de la p. 9 no es una *décima*, sino dos simples quintillas. — *Emilio García Gómez*.

•

FILOLOGÍA Y LITERATURA

ELISSÉEFF, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de Classification*. Institut Français de Damas. Beyrouth 1949, 242 páginas.

El señor Elisséeff ha tenido la feliz idea de poner orden en el maremágnum de noticias y datos de todas clases que son las *Mil y una Noches*. Y hay que reconocer que la ha realizado no menos felizmente. Con este inventario en la mano, no sólo los folkloristas

— como dice modestamente el autor —, sino los sociólogos, los historiadores de las religiones y de la cultura en general, sentirán extraordinariamente aligerada su tarea. El autor se ha mostrado sobrio en la selección de los temas, y con razón, pues si hubiera pretendido agotar la materia, habría producido una obra de excesiva mole e inaccesible a buena parte de sus principales destinatarios. A pesar de esta discreción, ha incluído en su catálogo buena cantidad de temas interesantísimos, como Narcóticos, Policía, Mujeres cultas, Generosidad, Envidia, Embriaguez, Milagros, Naufragios, Sueños, Oración, Confianza en Dios, Anagnórisis, Voz de la sangre, Traslados mágicos, etc., así como — en apéndice — buen número de Accesorios Épicos. Entre tales rúbricas no nos hubiera desagradado ver una dedicada a «Judíos», pues son frecuentes los pasajes en que éstos intervienen, y tratados, por cierto, con una simpatía que no parece ser tradicional en ambientes musulmanes.

Si la parte central de la obra, los Temas y Motivos, ofrece sumo interés, incluso para los investigadores, sus anejos, introducción y apéndices merecen ponerse de relieve desde el punto de vista de la cultura general, así como de la utilidad práctica. En la Introducción explica el autor las razones de la gran aceptación que halló en Europa la primera traducción de Galland, que respondía al acrecentado interés por el Oriente, pasadas ya las Cruzadas, así como los grandes descubrimientos, y salía al paso a la saturación de humanismo clásico que había producido el Renacimiento. Con razón destaca el mérito literario y la oportunidad de la obra de Galland, no obstante las críticas, justificadas, que le ha dirigido el Orientalismo.

En otros tantos capítulos estudia el autor el cuadro, el origen de las *Mil y una Noches*, los cuentos en ellas contenidos, los manuscritos, ediciones y traducciones. Como él mismo nos lo ha comunicado de viva voz, no le ha sido posible consignar la reciente traducción italiana, dirigida por el prof. Francesco Gabrieli y ejecutada por cuatro arabistas, por no haber tenido noticia de ella hasta terminada la impresión de su obra. Los capítulos aludidos exponen las opiniones de los orientalistas sobre la materia; entre las cuales escoge el señor Elisséeff la que juzga más sólidamente fundada. Así, en cuanto a la clasificación de los cuentos, se atiene a la de Hammer, que los divide en tres ciclos: indopersa, bagdadí y egipcio.

Acompañan a la obra varios apéndices de gran utilidad. Sin hablar de la copiosa bibliografía y los índices de nombres citados en las *Mil y una Noches* y en su propia obra, así como de lugares geográficos, merece señalarse la concordancia de ediciones y traducciones, que completa las publicadas por R. Basset, y que ha de prestar utilísimos servicios, así como la tabla de la longitud relativa de los cuentos.

Los orientalistas y las personas cultas en general habrán de felicitarse de poseer en la obra del señor Elisséeff un medio de orientación rápida y segura y un eficacísimo instrumento de trabajo. — *E. L., S. I.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

FARÈS, Bishr, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation avec l'iconographie chrétienne d'Orient.* Le Caire 1948, XIX + 106 pp. de texto francés, ٤٢ de texto árabe, XVII láminas más una en color *(Mémoires de l'Institud d'Égypte*, LI).

El señor Farès, de alguna de cuyas obras anteriores se dió cuenta en estas páginas, ha publicado recientemente un detallado estudio analítico sobre una miniatura inédita, de asunto religioso, del año 614 = 1217-1218, anterior a la caída de Bagdad. Ilustra un volumen del *Kitāb al-Agānī*, el célebre «Libro de las canciones», de Abū-l-Faraŷ al-Iṣfahānī, conservado en la Biblioteca Nacional de El Cairo. El descubrimiento de la pequeña obra pictórica hace retroceder en un siglo la historia de la pintura religiosa en Oriente, pues es la más antigua representación conocida de ese tipo, y también la primera de la que hay noticia en la que aparezca el Profeta. El tratarse, pues, de un ejemplar único justifica el análisis preciso y detenido, y su estudio desde todos los puntos de vista: tema, descripción de la obra, interpretación (con sugestivas alusiones al orientalismo del Greco); originalidad, analogías (capítulo de gran desarrollo, en el que se establecen paralelos con considerable número de obras semejantes, relacionadas

más o menos remotamente con la estudiada), tradición pictórico-religiosa, etc. Termina el texto francés con un apéndice consagrado a la supervivencia de la iconografía cristiana de Oriente en las primeras miniaturas religiosas del ciclo persa.

Representa esta miniatura de la escuela de Bagdad al profeta Muḥammad en disputa teológica con el obispo y el gobernador de Naŷrān, ciudad yemenī cristiana, y es obra de un arte libre y delicado, no exenta de místico dramatismo, más influída por el arte siro-mesopotámico cristiano, según el autor, que por la rígida y hierática tradición irania, que predomina en otras ilustraciones de varios manuscritos del mismo texto.

La publicación de esta interesante miniatura, acompañada de tan completo y erudito análisis, obligará a revisar no pocas de las teorías consagradas sobre la rama oriental de ese arte, entre ellas la que atribuía el primer desarrollo de las miniaturas religiosas musulmanas al período de dominación de los mongoles, merced a artistas iranios o trabajando en Persia.

El resumen del texto en árabe tiene el interés lexicográfico del empleo por el señor Farès de nuevos vocablos, cuyo uso siempre se razona, para suplir la falta de los tecnicismos histórico-artísticos necesarios.

La obra está esmeradamente impresa y presentada. — *L. T. B.*

NOTICIAS

La Comisión ejecutiva del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en sesión celebrada el día 17 de diciembre de 1949, acordó, a propuesta del «Patronato Menéndez Pelayo», nombrar director de este «Instituto Miguel Asín» y en la vacante producida por el trágico fallecimiento de don Angel González Palencia, a don Emilio García Gómez, que venía actuando de Vicedirector, y que seguirá desempeñando, además, el cargo de director de la revista Al-Andalus, que ostenta desde la fundación de la misma, primeramente asociado a don Miguel Asín y luego solo.

Para el cargo de Vicedirector del Instituto ha sido designado el que hasta ahora era Jefe de Sección don Jaime Oliver Asín, y en el de Secretario del mismo ha sido confirmado don José Augusto Sánchez Pérez. Los demás cargos no sufren alteración.

* * *

A fines de 1949 ha muerto en Tarazona don José María Sanz Artibucilla, canónigo Maestrescuela y últimamente Arcipreste de su catedral. Nació en Cascante (Navarra) en 1877. Era hijo adoptivo y predilecto de Tarazona y su cronista oficial, delegado en esa ciudad de la Academia de Nobles y Bellas Artes de San Carlos de Zaragoza, correspondiente de la Real de la Historia y de la de San Carlos de Valencia, etc.

Incansable y concienzudo erudito, don José María Sanz realizó una copiosa labor en los archivos aragoneses, singularmente en los de Tarazona, que conocía a fondo. Fruto de ella es su *Historia* de esa ciudad, modelo de monografías locales, y una cantidad grande de estudios publicados en folletos y en varias revistas, sobre temas históricos y artísticos relacionados con Aragón. En estas páginas insertó, entre otros, un excelente trabajo sobre *Alarifes moros aragoneses*, al que acudirán siempre en consulta los que se ocupen de la vida social y del desarrollo artístico de Aragón en la Edad Media y en los comienzos del Renacimiento. Fué en ese aspecto el sucesor de Serrano y Sanz y de Abizanda, pero con mayor sensibilidad artística y gusto literario que esos dos también beneméritos eruditos.

En la restauración de la torre y del claustro de la catedral de Tarazona, singu-

larmente del último, tuvo don José María Sanz una intervención muy directa, eficaz y acertadísima. Amaba igualmente los archivos, en los que tantas horas trabajó tratando de reconstituir el pasado, y las obras artísticas de otros tiempos.

Pero sobre sus muchos méritos literarios y diversas actividades destacaba su alto valor humano y su extraordinaria bondad. Poseía el don de crear rápidamente en torno suyo un ambiente de confianza y simpatía.

Descanse en paz el hombre bueno y noble, el trabajador e incansable explorador de archivos que fué don José María Sanz Artibucilla.

* * *

El día 11 de enero de 1950, don Carlos Ramos Gil se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *El judío español Baḥya Bar Yoseṭ ibn Paquda*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

S. M. ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn, soberano del Reino hāšimī del Jordán, ha concedido al director de esta Revista, don Emilio García Gómez, con fecha 26 de enero de 1950, la condecoración de la Independencia *(wisām al-Istiqlāl)* de 1ª clase.

* * *

La Real Academia de la Historia ha confiado durante el año de 1950 la Cátedra de la Fundación Conde de Cartagena, en ella instituída, a nuestro querido amigo el eminente arabista prof. E. Lévi-Provençal.

En el primer período de la actividad de la cátedra, correspondiente a los meses de febrero y marzo, el citado sabio francés dictó un curso público de seis lecciones, que se celebraron en el salón de juntas solemnes de la Academia los días 10, 17 y 24 de febrero, y 3, 10 y 17 de marzo, sobre el tema *Estudios sobre el siglo del Califato (Instituciones, vida social, religiosa y cultural)*. Además, en la Escuela de Estudios Árabes, el señor Lévi-Provençal dirigió cursillos especializados sobre *Confección de un índice general de toponomástica hispanomusulmana* y *Preparación de una edición de la «Iḥāṭa» de Ibn al-Jaṭīb de Granada*.

El segundo período de la cátedra está fijado para el próximo mes de octubre.

* * *

Por decreto del señor Ministro francés de Educación Nacional, fecha 3 de marzo, y a propuesta del Consejo de la Universidad de Burdeos, el director de esta Revista ha recibido la alta distinción, que muy cordialmente agradece, de ser

nombrado Doctor «honoris causa» de dicha ilustre Universidad. La ceremonia de imposición de las insignias se celebrará en los primeros días del próximo año académico. De idéntica distinción ha sido objeto el también Catedrático de la Universidad de Madrid e individuo de la Real Academia Española, don Dámaso Alonso.

* * *

El día 5 de marzo de 1950, a la edad de 49 años, falleció en Cambó (Bajos Pirineos) el ilustre orientalista francés Jean Sauvaget, Profesor en el Colegio de Francia y Director de investigaciones en la Escuela de Altos Estudios. Fué enterrado en Burdeos el 7 de marzo, en la más estricta intimidad.

Había nacido en Niort (Deux-Sèvres) el 27 de enero de 1901, y, tras de estudiar brillantemente en la Escuela de Lenguas Orientales y en la Sorbona, vivió trece años en Damasco, de cuyo Instituto Francés fué miembro (1924-1929) y luego Secretario General (1929-1937). Realizó viajes de estudios por Turquía, Palestina, ʿIrāq y Persia. Trasladado a París, donde se doctoró en 1941, trabajaba con incansable actividad en casi todos los centros orientalistas de la capital francesa y ocupaba una cátedra en el Colegio de Francia.

El terreno de su predilección, en el que ha laborado con tanto entusiasmo como fortuna y en el que ha logrado un imperecedero renombre, es el de la historia del arte musulmán, sobre todo la de los grandes monumentos históricos y de las ciudades más importantes de Siria. Sus publicaciones, todas valiosas, pasan del medio centenar. Damasco y, sobre todo, Alepo no han encontrado en la época moderna nadie que las estudiara con más fervor ni escrupulosidad. Pero estos trabajos eran perfectos, porque los respaldaba una clara y concienzuda visión histórica (recuérdese la *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, 1943) y porque los completaba un conocimiento extraordinario de las ciencias auxiliares, por ejemplo, la epigrafía. A esta última especialidad pertenece el único artículo con que honró nuestra revista y que, por su interés, no olvidarán nuestros lectores: *Les épitaphes royales de Gao* (vol. XIV, 1949).

La muerte ha venido a truncar implacable una carrera tan brillante como malograda, de la que aún se podían esperar multitud de frutos sazonados. Nos ha hecho perder también un amigo encantador, de cuyas caballerosidad y cordialidad hemos recibido pruebas inolvidables. Descanse en paz.

* * *

En sesión electoral, celebrada en su sede de Bruselas (11, Boulevard de Waterloo), el 14 de marzo de 1950, por el «Institut International des Sciences Politiques et Sociales appliquées aux pays de civilisations différentes, INCIDI», antes «Institut Colonial International», ha sido elegido miembro de dicha prestigiosa institución el director de esta revista don Emilio García Gómez.

* * *

En la segunda quincena del mes de marzo hemos tenido el gusto de recibir la visita de nuestro querido amigo y eminente colega, el prof. Robert Brunschvig, de la Universidad de Burdeos, que disertó el miércoles 22, en el gran salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre *L'œuvre sociale et juridique de Mahomet*, y el viernes 24, en la Facultad de Letras, sobre *Polémicas medievales en pro y en contra del mālikismo*, avance de un estudio que publicaremos dentro de poco en estas mismas páginas. La estancia del ilustre sabio francés, que recorrió asimismo otras ciudades españolas, ha dejado entre nosotros un imborrable recuerdo y ha afianzado más si cabe los vínculos fraternales que nos unen a la gran escuela orientalista francesa.

* * *

Organizada por la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, se celebró en el salón de actos del Instituto Beatriz Galindo (Goya, nº 10), el sábado 22 de abril de 1950, una conferencia, leída en español, del padre J.-M. Abd-El-Jalil, O. F. M., profesor del Institut Catholique de Paris, sobre el tema *El Islam y la Virgen María*, notable anticipo del bello librito que, con el título *Marie et l'Islam*, acaba de publicar el mismo autor en las Ediciones Beauchesne (Paris 1950).

* * *

El domingo 11 de junio de 1950 se celebró en el pueblo de Fonz (Huesca) un acto, tan sencillo como conmovedor, para honrar la memoria del que fué maestro insigne de los arabistas españoles, don Francisco Codera Zaidín (1836-1917), con motivo de descubrir en su casa natal una lápida conmemorativa, costeada por la Universidad y la Institución Fernando el Católico de Zaragoza, por el Instituto de Estudios Oscenses y por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Representó al último el director de esta Revista don Emilio García Gómez, y en el próximo fascículo insertaremos el breve discurso que leyó en tan simpática solemnidad.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas; demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' - *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*

ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū*

diptongos = *ay, aw*. *alif maqṣūra* = *à*.